МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 16

Одеса
2017

У шістнадцятому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології» розглядаються філософські питання буття людини в сучасних суспільствах. Автори піднімають традиційні для філософського дискурсу проблеми, обмірковують шляхи їх вирішення у сучасному українському суспільстві. Багато уваги приділено філософському осмисленню суспільства, буття, діалектики, свободи, релігії як традиційних предметів філософської рефлексії. У номері також подається соціологічне осмислення політичних і соціальних подій, об'єктивний, неупереджений соціологічний аналіз суспільної свідомості, соціологічне супроводження тих процесів, які відбуваються в країні. Автори розкривають й актуальні соціологічні візії принципів побудови сучасних суспільств, соціологічне осмислення освіти.

Матеріали, оприлюднені у шістнадцятому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології», можуть бути корисними для науковців, викладачів, аспірантів, докторантів, студентів вищих навчальних закладів, а також для всіх тих, хто цікавиться філософськими та соціологічними проблемами сучасних суспільств.

Наукова рада:

Голова Ради – *С.В. Ківалов,* д-р юрид. наук, професор, академік НАПрН України, академік НАПН України (Одеса, Україна)

В.С. Бакіров – д-р соціол. наук, академік НАН України, член-кореспондент НАПН України, академік АН ВШ України (Харків, Україна)

А.Є. Конверський – д-р філос. наук, професор, академік НАН України (Київ, Україна)

О.С. Токовенко – д-р філос. наук, професор (Дніпро, Україна)

В.О. Туляков – д-р юрид. наук, професор, член-кореспондент НАПрН України (Одеса, Україна)

В.Ф. Цвих – д-р політ. наук, професор (Київ, Україна)

Редакційна колегія:

Е.А. Гансова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

І.В. Голубович – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

О.М. Дікова-Фаворська – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)

П. Длугош – д-р соціол. наук, професор (Ржешов, Польща)

О.А. Долгополова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

О.А. Івакін – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

Т.Г. Каменська – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)

Н.В. Коваліско – д-р соціол. наук, професор (Львів, Україна)

П.В. Кутуєв – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)

С.В. Куцепал – д-р філос. наук, професор (Полтава, Україна)

С.А. Крилова – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)

О.В. Лісієнко – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)

С. Мінєва – д-р філософії, професор (Софія, Болгарія)

Д. Мірчев – д-р філос. наук, професор (Софія, Болгарія)

В.М. Онищук – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)

Т.В. Розова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

Є.Л. Стрельцов – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)

Н.В. Хамітов – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)

А.В. Худенко – д-р філос. наук, доцент (Одеса, Україна)

В.В. Чепак – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)

І.В. Шамша – канд. філос. наук (Одеса, Україна) – відповідальний секретар

І.В. Шапошникова – д-р соціол. наук, професор (Херсон, Україна)

С.А. Щудло – д-р соціол. наук, професор (Дрогобич, Україна)

Д.В. Яковлев – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна) – головний редактор

Рекомендовано до друку та поширення через
мережу Internet вченою радою Національного університету
«Одеська юридична академія» 21.04.2017 р. (протокол № 7)

Науковий журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології»
включено до міжнародної наукометричної бази
Index Copernicus International (Республіка Польща)

Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології»
зареєстровано Державною реєстраційною службою України
(Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
серія КВ № 2082610626 Р від 25.06.2014 р.), внесено до переліку наукових фахових видань,
в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт з філософських наук на здобуття
наукових ступенів доктора і кандидата наук, відповідно до Наказу МОН України
від 29.12.2014 р. № 1528 (додаток № 11)

ISSN 2410-3071

© Національний університет «Одеська юридична академія», 2017

УДК 94:327

Т. Б. Агаев
доцент кафедры социологии
Бакинского государственного университета
Ф. Г. Вахидов
доцент кафедры социологии
Бакинского государственного университета

АЗЕРБАЙДЖАНО-ТУРКМЕНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ: ПРОБЛЕМЫ И ДОСТИЖЕНИЯ

Постановка проблемы. Распад Советского Союза, конец «холодной войны», образование новых государств на международной арене привело к существенным изменениям в мировой политической обстановке, к формированию новой геополитической ситуации. С учетом принципов национальной государственности это актуализировало процесс формирования курса внутренней и внешней политики каждой из постсоветских стран, ее совершенствования и реализации.

В таких условиях Азербайджан и Туркмения, несмотря на то, что, как и другие республики в постсоветском пространстве, столкнулись с определенными трудными, болезненными проблемами, постепенно сумели стабилизировать обстановку и начали развиваться в направлении активных субъектов системы международных отношений, достигнув тем самым определенных успехов в последовательной реализации своих национальных интересов.

Степень исследованности проблемы. Вопросы взаимоотношений Азербайджана и Туркмении являются предметом внимания не только политологов, но представителей целого ряда общественных и гуманитарных наук. Давняя история взаимоотношений, связывающая две страны, прежде всего, носит гуманитарный характер.

Цель. Внимательное исследование опыта этих стран, достигших большого прогресса в развитии социально-политической, экономической и культурной сфер, возможностей адаптации приобретенного опыта к местным условиям, в рамках указанных тенденций рассмотрение проблем выбора пути свободных рыночных отношений, претворение в жизнь серьезных реформ, причем с сохранением социокультурных традиций, сформированных на протяжении всего предыдущего периода развития составляет основу сохранения достигнутых успехов.

Изложение основного материала. В целом отношения между Азербайджаном и Туркменистаном не случайно приобрели такой интенсивный характер, это – логический результат определенного исторического развития и принятия успешных шагов в решении более или менее одинаковых проблем [1].

Народы Азербайджана и Туркмении имеют общие корни (оба народа принадлежат к огузской ветви тюрок), обладают самобытной культурой, древними историческими взаимоотношениями традициями. Среди народов Средней Азии именно туркмены с точки зрения национальной принадлежности являются наиболее близкими к азербайджанскому народу. Ислам широко распространен во всем мире, глубоко проник в историю, культуру, искусству обеих народов, обогатил их своими оригинальными идеями. У каждого из этих народов значительно развиты общественная солидарность и сильное самоограничение на индивидуальном уровне, что в значительной степени связано именно с исламской цивилизацией [7, с. 317].

Исторически сформированная система социально-политических, экономических и культурных отношений в условиях свободного развития заложили основу для еще большего развития и укрепления этих отношений. Это можно заметить в том, что дипломатические отношения между Азербайджаном и Туркменией образовалось с июня 1992-го года и за прошедший период достигли серьезных успехов. В рамках многочисленных официальных визитов, реализованных между двумя странами, было подписано более 30 межгосударственных, межправительственных и межведомственных нормативно-правовых документов. С этой точки зрения подписание договора «О дружбе и сотрудничестве» между Азербайджаном и Туркменией имеет особое значение.

В период независимости азербайджано-туркменские отношения условно можно разделить на два периода: 1) 1992–2008; 2) период с 2008-го года по сей день. На первой стадии отношения между двумя государствами были достаточно сложными, в некоторых сферах образовались проблемы. На второй стадии двусторонние отношения постепенно приобретают стабильный характер.

Общность исторического развития, принадлежность к общей культуре, этническая и языковая близость государств, создание и развитие дипломатических отношений между Азербайджаном и Туркменией, несомненно, воплощает многовековые, взаимные отношения между братскими народами как важный период развития. 19 мая 2008 года состоялся официальный визит нового президента Туркмении Гурбангулы Бердымухамедова в Азербайджан. Во время встречи один-на-один обсуждались перспективы развития азербайджано-туркменских отношений, была особо подчеркнута роль встреч глав государств в процессе ее интенсификации.

Была выражена уверенность что, официальная встреча главы государств Туркмении в Азербайджан послужит укреплению двухсторонних отношений. В процессе переговоров обсуждались итоги Тегеранского саммита руководителей прикаспийских стран, а также перспективы развития сотрудничества по Каспию. Для решения этой проблемы между двумя странами была достигнута договоренность о создании Группы экспертов по определению средней линии Каспийского моря и принадлежности ряда нефтяных месторождений той или иной стране. После переговоров было подписано соглашение между министерствами финансов, иностранных дел и министерством транспорта обеих стран [1].

28 ноября 2008-го года состоялся официальный визит президента Азербайджанской Республики Ильхам Алиева в Туркмению. Во время встречи с президентом Туркмении Гурбангулы Бердымухамедовым было выражено удовлетворение в связи с развитием отношений между двумя странами в различных сферах.

Официальная поездка президента Азербайджанской Республики Ильхам Алиева в Туркмению послужила укреплению двухсторонних отношений. В ходе встречи президент Гурбангулы Бердымухамедов отметил, что придает большое значение отношениям с Азербайданом. Он высоко оценил поддержку президентом Азербайджана инициативы Туркмении в международных организациях по обеспечению безопасности транзитных трубопроводов. Он особо подчеркнул, что Азербайджан и Туркмения, имеющие богатые месторождения нефти и газа, выступают с одинаковых позиций в вопросах энергетической политики региона. Президент Ильхам Алиев подчеркнул, что отношения Азербайджана и Туркмении играют важную роль не только для этих стран, но для во всей Центральной Азии, а также в Каспийском и Кавказском регионах [2].

Во время поездки в городе Туркменбаши состоялось трехсторонняя встреча президента Азербайджана Ильхам Алиева, президента Турции Абдуллы Гюля и президента Туркмении Гурбангулы Бердымухамедова. Во время поездки было подчеркнуто, что налицо высокий уровень отношений между тремя странами. После встречи с участием глав государств были подписаны соглашения по перевозке товаров по международной железнодорожно-паромной линии через порты Туркмении и Баку, эксплуатации грузовых вагонов и кон-

© Т. Б. Агаев, Ф. Г. Вахидов, 2017

тейнеров, регистрации по номерам и организации взаимных расчетов по их использованию, соглашению по образованию, соглашению по сотрудничеству, договоры по созданию азербайджано-туркменской межгосударственной комиссии по экономическому сотрудничеству, и другие документы.

В целом взаимные визиты продолжаются регулярно. Так, в апреле 2014 года заместитель премьер-министра Туркмении, министр иностранных дел Рашид Мередов прибыл с официальным визитом в Азербайджан.

Во время его встречи с президентом Азербайджана Ильхамом Алиевым и премьер-министром Артуром Расизаде было упомянуто о динамичном развитии двухсторонних отношений и сотрудничестве в различных сферах между двумя странами. Было особо подчеркнуто, что расширению двухсторонних отношений служат отношения между главами двух государств и встречи на высшем уровне. Во время встречи было отмечено стремительное развитие отношений между Азербайджаном и Туркменией и подчеркнута необходимость дальнейшего развития взаимовыгодного сотрудничества. Во время встречи отмечалось о существовании больших перспектив и широких возможностей в совместной работе в различных сферах экономики, энергетики, пассажирских и грузовых перевозках, в сельском хозяйстве, культуре и в других гуманитарных сферах. Говоря об экономических отношениях между двумя странами, следует отметить, что 2 октября в Кабинете министров было проведено четвертое заседание азербайджано-туркменской межгосударственной комиссии по экономическому сотрудничеству.

Выступающий на заседании сопредседатель комиссии, первый заместитель премьер-министра Азербайджана Ягуб Эйубов рассказал о развитии двухсторонних отношений в последние годы и отметил, что благодаря усилиям глав государств, отношения сотрудничества все более укрепляются. За истекший период после предыдущего заседания комиссии сторонами были реализованы конкретные проекты в торгово-экономическом сфере, были организованы многочисленные встречи, которые способствовали развитию экономических отношений. К тому же, расширились отношения между деловыми кругами и хозяйствующими субъектами двух стран. Было отмечено, что товарооборот между Азербайджаном и Туркменией в 2013-м году составил $ 88,2 миллионов американских долларов. В связи с этим сторонам и в будущем следует принять надлежащие меры для повышения уровня взаимных услуг и импортно-экспортных операций [3].

Заместитель руководителя Кабинета Министров Туркмении Сапардурды Тойлиев в своем выступлении отметил, что в последние годы неоднократно были проведены мероприятия в нефтяной и газовой, культурной и научной сферах, и эти традиции будут продолжены. Важно расширить сотрудничество в гуманитарной сфере, в научных исследованиях, а также в сфере судоходства. С. Тойлиев отметил, что также будет целесообразным привлечь к сотрудничеству частный сектор.

Посол Туркмении в Азербайджане Тойлы Комеков также сказал, что экспортные и импортные отношения между двумя странами имеют большую перспективу, и увеличение с каждым годом торгового обращения между странами оценивается как показатель интенсивного экономического сотрудничества. В заседании также отмечалось, что соответствующие министерства и организации продолжают работу по увеличению объема перевозки грузов между Бакинским Международным Морским Торговым Портом и Туркменбашским Международным Морским Портом. Также удачно развиваются двусторонние отношения в гуманитарной сфере и в сфере образования. В заседании межправительственной комиссии были даны указания для изучения возможности привлечения субъектов народного хозяйства двух стран к проектам производства и энергетики, проведению совместных исследований в нефтегазовой сфере, проведению тренингов, конференций и симпозиумов.

Принимается во внимание расширение сотрудничества также в сферах сельского хозяйства, транспорта, связи, охраны окружающей среды, и в других сферах. В последнее время поступают различные предложения по перевозке карбо-гидрогенных запасов Туркмении посредством Каспийского моря в Европу. Если между двумя странами будет заключено соглашение и будут сделаны реальные шаги в этом направлении, то горючее по дну моря будет направлено в сторону азербайджанского берега через 300 км., а оттуда –в Турцию и Европу. По-нашему мнению, для претворения в жизнь такого грандиозного проекта, помимо соглашения между обеими странами, также необходимо установление юридического статуса Каспийского моря.

Среди стран Центральной Азии наши два народа близки друг другу по культуре, истории, национальным и духовным традициям, и потому, как и в других сферах, важное внимание уделяется сотрудничеству и в научной сфере. В марте 2008-го года в Азербайджане было торжественно отмечено 80-летие со дня рождения всемирно известного киргизского писателя Чингиза Айтматова. Президент Ильхам Алиев за услуги в укреплении взаимных связей между Азербайджаном и Киргизией вручил Чингизу Айтматову орден Дружбы. Киргизский поэт Эгемберди Эрматов перевел произведение великого Азербайджанского поэта Низами Гянджеви, «Семь красавиц» на киргизский язык.

В апреле 2014-го года состоялась встреча между вице-президентом Азербайджанской Национальной Академии Наук Исой Габиббейли и послом Туркмении в нашей республике Тойли Комековым. Отмечалось целесообразность совместных научных исследований азербайджанских и туркменских ученых. Институтом литературы НАНА готовится многотомное издание истории литературы тюркских народов. К слову скажем, что Президент Туркменской Республики Гурбангулу Бердымухамедов написал произведение «Живая легенда» о развитии коврового искусства, которое было переведено на азербайджанский язык.

В одном из томов этого издания предполагается охватить жизнь и творчество выдающихся литературных представителей братского туркменского народа, литературу Туркмении [4]. По постановлению совета министров культуры Международной Организации Тюркской Культуры ТЮРКСОЙ город Туркмении Мерв, который являлся одним из великолепных городов исторического шелковой пути, в 2015-м году был избран «Культурной столицей тюркского мира» [5]. Мы абсолютно уверены в том, что это великолепное мероприятие, которое имеет целью широко представить всему миру обладающий богатым историческим наследием город великого тюркского мира, в том числе известного в мире как «царь городов», являющегося одним из древних центров Центральной Азии города Мерв, будет также способствовать пропаганде успехов и Туркмении в целом,

Развитие отношений между Азербайджаном и Туркменией в различных направлениях и уровнях пополняется со временем еще более конкретным содержанием. С этой точки зрения особо значимы примеры многогранного сотрудничества в рамках таких организаций, как Организация Экономического Сотрудничества, Содружество Независимых Государств, Саммиты Глав Тюркоязычных Государств, Саммит Прикаспийских Стран, Организация Исламской Конференции, и других международных и региональных организаций [2]. Следует отметить, что в развитии двусторонних отношений встречи глав государств, в особенности официальные визиты президентов, имеют особое значение [3].

Выводы. Организация социально-культурных мероприятий и их успешное претворение в жизнь оставляют заметный след в жизни обоих государств. В этом отношении еще большему укреплению добрососедских и дружеских отношений способствовал визит туркменской делегации в Баку для участия в юбилейном мероприятии, посвященном 1300-летию дастана «Китаби Деде Коркут», обучение в настоящее время в Азербайджане до 270 граждан Туркмении и проведение разных мероприятий, посвященных развитию взаимных отношений («круглый стол», конференции, и т.д.) [4].

Следует признать наличие очень большого потенциала в деле укрепления азербайджано-туркменских отношений. Для более полной реализации этого потенциала оба государства, обладающие важными позициями в регионе, должны умножать свои усилия. Если сказать словами основателя идеи открытого общества К. Поппера, то «мы можем стремиться к улучшению будущего. Для этого нам следует использовать все то, что было изучено в прошлом» [7, с. 318].

Литература

1. aliyevheritage. Org/az
2. Azərbaycan –Türkmənistan. Tövsiyə ədəbiyyat göstəricisi. Bakı, 2009, s.7.
3. yeni azerbaycan.com
4. "Azərbaycan" qəzeti, 26 aprel 2014, s.5.
5. "Mədəniyyət" qəzeti, 12 dekabr 2014, s.10
6. Həsənov Ə.M. Müasir beynəlxalq münasibətlər və Azərbaycanın xarici siyasəti. Dərslik. Bakı: "Azərbaycan" nəşriyyatı, 2005, 752 s.
7. Məmmədov N. Geosiyasətə giriş (2 cilddə), II cild. Bakı: "Azərbaycan" nəşriyyatı, 2011, 416 s.

Аннотация

Агаев Т. Б., Вахидов Ф. Г. **Азербайджано-туркменские отношения. Проблемы и достижения.** – Статья.

Вопросы взаимоотношений между Азербайджаном и Туркменистаном вышли на новый уровень после развала СССР. Стоит отметить расширение торговых и культурных отношений между двумя народами. Вместе с тем остался груз проблем, связанных с разделением Каспийского моря по секторам, поскольку есть ряд проблем в рамках международного права, не позволяющих это сделать. Речь идет о месторождении «Кяпяз», которое не эксплуатируется из-за спорного места расположения. Несмотря на подобные противоречия, каждое из правительств стремится найти взаимовыгодное решение проблемы.

Ключевые слова: Азербайджан, Туркменистан, взаимовыгодные отношения, Каспийское море, нефтяной фактор, общая историческая судьба.

Анотація

Агаєв Т. Б., Вахідов Ф. Г. **Азербайджано-туркменських відносин: проблеми і досягнення.** – Стаття.

Питання взаємовідносин між Азербайджаном і Туркменістаном вийшли на новий рівень після розвалу СРСР. Варто відзначити розширення торговельних і культурних відносин між двома народами. Разом із тим залишився вантаж проблем, пов'язаних із поділом Каспійського моря по секторам, оскільки є ряд проблем у рамках міжнародного права, що не дозволяють це зробити. Йдеться про родовищі «Кяпяз», яка не експлуатується через спірне місця розташування. Незважаючи на подібні протиріччя, кожен з урядів прагне знайти взаємовигідне рішення проблеми.

Ключові слова: Азербайджан, Туркменістан, взаємовигідні відносини, Каспійське море, нафтовий чинник, загальна історична доля.

Summary

Agayev T. B., Vahidov F. **Azerbaijan-turkmen relations: problems and achievements.** – Article.

The relations between Azerbaijan and Turkmenistan have reached a new level after the collapse of the USSR. It is worth noting the expansion of trade and cultural relations between the two states. At the same time, there remains the burden of problems related to the division of the Caspian Sea into sectors, due to a number of issues within the framework of international law that does not allow its resolution. The issue refers to the Kapaz field, which cannot be operated due to the disputed location. Despite such contradictions, each of the governments seeks to find a mutually beneficial solution to the problem.

Key words: Azerbaijan, Turkmenistan, mutually beneficial relations, Caspian Sea, oil factor, common historical past.

УДК 141.7(091)

Г. О. Арсентьєва
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Запорізького національного технічного університету

ФІЛОСОФИ XIX СТОЛІТТЯ ЩОДО ФЕНОМЕНА СПІЛКУВАННЯ

Теорія спілкування, незважаючи на те що феномен спілкування піддавався філософському осмислення ще з часів Давньої Греції, так досі й не створена й перебуває й по цей час лише в стадії свого становлення. Низка питань розроблена недостатньо, зокрема й сама історія дослідження феномена спілкування. Тому мета публікації – оглядовий аналіз філософських досліджень феномена спілкування в історії філософії, зокрема доби XIX століття. Раніше нами був представлений такий огляд від філософії Давньої Греції, Середньовіччя, філософії епохи Відродження й до доби Нового часу. Стаття є продовженням цієї роботи. Такий аналіз сприяє створенню історії вивчення феномена спілкування, виявленню різних зв'язків між авторськими концепціями, їх взаємному збагаченню. Об'єктом дослідження є аналіз розвитку теорії спілкування в історії соціально-філософської думки, а предмет дослідження – аналіз розвитку теорії спілкування соціально-філософською думкою XIX століття.

Завдання статті – простежити шлях філософського становлення осмислення феномена спілкування в XIX столітті й виявити нові, які раніше не використовувалися, ресурси у вивченні цього феномена. Ми зупинимося на філософській рефлексії німецької класичної філософії, на філософії Л. Фейєрбаха, на герменевтиці та філософському марксизмі

Теоретичну основу дослідження становлять роботи І. Канта, І.Г. Фіхте, Ф.В. Шеллінга, Л. Фейєрбаха, Ф. Шлейєрмахера, В. Дільтея, Г. Гадамера, К. Маркса та Ф. Енгельса.

Серед сучасних досліджень спілкування треба відзначити роботи Є. Левінаса, М. Дюфрена, Ю. Хабермаса, М. Мерло-Понті, Н. Аббаньяно, Г.С. Батіщева, Л.П. Буєво, М.В. Дьоміна, М.С. Кагана.

До української школи дослідження феномена спілкування належать Ю.Д. Прилюк, Л.П. Злобіна, Л.А. Ситніченко, А.А. Довгань, А.О. Клепіков, Т.М. Кононенко та інші.

Другим етапом осмислення проблеми спілкування ми виділяємо філософію XIX століття, зокрема німецьку класичну філософію, герменевтику й марксизм. Цей період порівняно з попереднім відрізняється поворотом філософської думки від споглядальної описовості спілкування до аналізу його внутрішніх механізмів, до опрацювання вихідних категорій спілкування.

Заслугою німецької класичної філософії є висування проблеми суб'єкт-об'єктного відношення, специфічність якого пов'язується з визнанням людської активності, з визнанням особливого місця практики в людській історії, хоча практична активність суб'єкта ототожнювалась ними з духовною активністю. Усе це, а також дослідження категорій «суб'єкт» і «об'єкт», різноманітних рівнів їхніх структур, різноманітних аспектів їхніх взаємодій було теоретичною передумовою дослідження суб'єкт-суб'єктної взаємодії, засновником якої є Л. Фейєрбах.

Але перед тим, як розглянемо його внесок в осмислення проблеми спілкування, ми все ж відзначимо дещо, що було зроблено представниками німецької класичної філософії в тому контексті, який нас цікавить.

По-перше, варто зазначити, що заслуга І. Канта полягає насамперед у тому, що він поставив попереднє значення термінів «суб'єкт» і «об'єкт» із голови на ноги. Ці категорії, що вперше зустрічаються ще у стоїків, в середні віки одержали більш ясне й точне визначення, але протилежне стосовно сучасного значення цих термінів, а саме: «суб'єкт» означав «об'єкт», а «об'єкт» – «суб'єкт». У цьому розумінні ці категорії уживалися не тільки в давній і середньовічній філософії, а й у філософії Нового часу, саме до І. Канта. Під «суб'єктом» розумілися або субстанція взагалі, або одиничне буття, під «об'єктом» – те, що існує у свідомості як уявна конструкція.

Варто зазначити ще один момент, пов'язаний з ім'ям І. Канта, який безпосередньо вплинув на подальший розвиток категорій суб'єкта й об'єкта. І. Кант, відповідно до аналізу суб'єкта пізнання, підходить до суб'єкта дії як до трансцендентального суб'єкта. Дія суб'єкта (а в І. Канта це моральна дія суб'єкта) спрямована на самого себе. Цей суб'єкт, отже, є й об'єктом. Поняття об'єкта як «я» випливає з усвідомлення самого себе як самоцілі. «Єдиний принцип моральності полягає саме в незалежності від усякої матерії закону, а саме від бажаного об'єкта», – доводить філософ [1, с. 350]. Тут насправді має місце об'єктивно-ідеалістична тенденція, яка зберігається далі у Фіхте в ученні про абсолютне «Я».

Для фіхтевського «абсолютного Я» «інше Я», по суті, було десуб'єктивізованим, перетворюючись у «він», тобто ставало об'єктом серед інших об'єктів, і тому відношення «Я – Я» вважалися неможливим або можливим тільки усередині свідомості індивіда як результат його роздвоєння [2, с. 63, 79]. Отже, і у Фіхте проблема міжсуб'єктного зв'язку фактично взагалі усувається, тому що «інший» у цій системі, якби таке поняття фігурувало в ній, – це об'єкт, річ.

Диференціація суб'єкта й об'єкта одержала подальший розвиток в об'єктивно-ідеалістичній системі Ф.В. Шеллінга. У ній природа як об'єкт втрачає «негативний» характер, якою наділяли її І. Кант і Фіхте. Теза Ф.В. Шеллінга про становлення природи-об'єкта за допомогою діяльності, що породжує й суб'єкт, містить догадку про практичну сутність суб'єкт-об'єктного відношення.

Ф.В. Шеллінг у «діяльнісній» сутності суб'єкта і «практичному» характері його зв'язку з об'єктом позначив вихід до виявлення їх єдності, яка включає розходження: «Суб'єкт підтверджує себе лише на противагу об'єкту, об'єкт – на противагу суб'єкту, жодний із них не може реалізуватися, не знищуючи водночас свою протилежність. Але знищення одне одним ніколи не може відбутися саме в силу того, що кожний із двох може бути самим собою лише на противагу іншому» [3, с. 278]. Згодом ця думка буде мати резонанс у XX сторіччі в суперечках щодо «об'єктності» або «безоб'єктності» спілкування. І хоча Ф.В. Шеллінг не відмічав суб'єкт-суб'єктне відношення в системі суб'єкт-об'єктного, але він першим в історії філософської думки підкреслив, що оскільки суб'єкт і об'єкт – поняття співвідносні, використання одного з них без іншого взагалі неправомірно.

Визначну роль у розробці вихідних категорій спілкування відіграла й філософія Гегеля, хоча в нього, також як і в його безпосередніх попередників, проблему суб'єкт-суб'єктного зв'язку ще не поставлено, а система суб'єкт-об'єктних відношень зводиться в основному до пізнавального відношення. Заслугою Гегеля є виділення двох типів суб'єкта: індивідуального й суспільного, а також акцентування уваги на діалектиці індивідуального та суспільного суб'єкта [4; 5]. Гегелівський суб'єкт є виразником сутностей соціальних спільностей: народів, націй, держав.

Усе це було теоретичною передумовою дослідження суб'єкт-суб'єктної взаємодії, засновником якої став Л. Фейєрбах. Л. Фейєрбах розумів зміст категорій суб'єкта й об'єкта дуже різноманітно, виділяв низку аспектів єдності й розходження суб'єкта й об'єкта, піддав у зв'язку з цим

© Г. О. Арсентьєва, 2017

критиці ідеалістичні концепції та просунувся вперед порівняно з матеріалістами XVII сторіччя, прихильниками так званої «робінзонади». Л. Фейєрбах виходив із того, що «окрема людина, як щось відособлене, не має людської сутності в собі... Людська сутність є явною тільки в спілкуванні, у єдності людини з людиною, у єдності, що спирається лише на реальність розходження між Я і Ти... Людина для себе є людиною у звичайному змісті: людина в спілкуванні з людиною, єдність Я й Ти є бог» [6, с. 203].

Одна з найплідніших нових ідей, висунутих Людвігом Фейєрбахом на противагу німецькій класичній філософії, полягала у відмові від старої категорії «я» як суб'єкта пізнання та заміни її категоріями «Я і Ти». Філософський матеріалізм був можливим, за Л. Фейєрбахом, тільки в разі оперування не одним «суб'єктом» у протиставленні «об'єкту» (предметному світові), а обов'язково двома «суб'єктами», співвідношенням між ними. На думку Л. Фейєрбаха, людська сутність формується та розкривається тільки в спілкуванні людей. Видатний матеріаліст підтверджує, що людина, яка виникла безпосередньо з природи, була б лише суто природною істотою, а не людиною. Природі людина зобов'язана тільки своїм природним існуванням. Своїм людським існуванням вона зобов'язана культурі, історії. Л. Фейєрбах пише: «Окрема людина, як щось відособлене, не містить людської сутності в собі ні як в істоті моральній, ні як у мислячій» [7, с. 266]. Справжнім людським буттям, його змістом Л. Фейєрбах уважає відношення дружби, любові між Я і Ти, почуття самопожертви й співчуття.

Варто також відзначити, що вперше в історії філософської думки саме Л. Фейєрбах висунув тезу про походження мислення з людського спілкування, коли розум виникає тільки там, де людина говорить із людиною: він зароджується тільки в промові, акті суспільному. Першими актами мислення були питання й відповіді. Спочатку мислення зумовлювалося двома особами.

Ця ж ідея – ідея взаємовідносин суб'єкта з іншим суб'єктом, зв'язку «Я» і «Ти» – розроблялася і представниками некласичної ідеалістичної філософії пізнього періоду, насамперед у герменевтиці Ф. Шлейєрмахера та його послідовників. Ними закладений філософський фундамент, підведений під теорію розуміння (вчення про індивідуальне як вищий вияв реальності і про спілкування індивідів як єдиний засіб зв'язку унікальних істот).

Мовою сучасної філософії сутність учення Ф. Шлейєрмахера передається так: самосвідомість особистості формується тільки в співвідношенні зі свідомістю іншого, так Я й Ти, людина та людина стають корелятами в їхньому духовному бутті, вони знаходяться у відношенні чистого взаємопосередкування. Мовній взаємодії, діалогу як універсальному об'єкту розуміння Ф. Шлейєрмахер приділяє особливу увагу. Надамо уривок із промови Ф. Шлейєрмахера, яку він проголосив у Берлінській академії наук: «Я визнаю, що вважаю використання герменевтики у сфері рідної мови та й у безпосередньому спілкуванні з людьми дуже істотною частиною культурного життя поряд з усіма філологічними й технологічними штудіями» [8, с. 351].

Послідовник Ф. Шлейєрмахера В. Дільтей у статті «Виникнення герменевтики» також підкреслював, що «тільки в порівнянні себе з іншими я знаходжу досвід щодо індивідуального в мені» [9, с. 168]. Крім того, В. Дільтей уважав, якщо для повсякденної свідомості індивідуальність є висока цінність, то для науки вона стає предметом пізнання, що ставить науки про дух в інше становище порівняно з науками про природу. Центр ваги наук про дух пересувається з пізнання загального ... у складну проблему індивідуалізації. Її рішення потребує інших пізнавальних процедур, ніж ті, що застосовуються в природознавстві: любовного розуміння особистісного початку, співпереживання невичерпних цілісностей, якими є унікальні суб'єкти. Так, з'ясувалося, що відношення дослідника-гуманітарія до досліджуваних ним соціокультурних явищ стає своєрідною формою спілкування. Зразком такого роду пізнання визнається мистецтво, на котре й повинні рівнятися «науки про дух». У такому ключі побачити і зрозуміти автора твору значить побачити і зрозуміти іншу, чужу свідомість і його світ, тобто інший суб'єкт. При розумінні – дві свідомості, два суб'єкти, тому розуміння за своєю сутністю є діалогічним.

Подібну точку зору розділяє й Г. Гадамер. У роботі «Актуальність прекрасного» він пише: «Фундаментальна істина герменевтики така: істину не може пізнати хтось один (наодинці). Додати усяких зусиль у підтримку діалогу, надати можливість сказати своє слово й інакомислячому – от у чому полягає душа герменевтики» [10, с. 8].

Отже, актуалізація «іншого» відбувається в герменевтиці через діалог, через спілкування.

І класична, і некласична німецька філософія XIX століття зводили спілкування лише до духовного зв'язку людей, до суто моральних відношень між «Я» і «Ти» позасоціально та позаісторично.

Нове філософське уявлення про спілкування розробили класики марксизму. Спілкування тлумачилося класиками марксизму не як суто духовний зв'язок людей і не як біологічний контакт, а насамперед як матеріальна, практична взаємодія, що в кінцевому підсумку породжує потребу та спроможність духовного спілкування. Сфера людського спілкування, отже, є гранично широкою: охоплює всі галузі взаємодії людей у їхньому реальному житті.

Погляди К. Маркса та Ф. Енгельса на спілкування складалися в процесі критичного подолання поглядів Л. Фейєрбаха. У «Економічно-філософських рукописах 1844 року» К. Маркс підтверджував, що вихідним для розуміння реальних зв'язків між людьми має бути не визнання природного потягу «Я» і «Ти», а надприродна – суспільна – потреба, що виникала зі спільної трудової діяльності людей, тому «тільки в суспільстві природа є для людини ланкою, що зв'язує людину з людиною, буттям її для іншого і буттям іншого для неї; «суспільна діяльність і суспільне користування» підтверджують себе «в дійсному спілкуванні з іншими людьми» [11, с. 118], от чого одна людина стає для іншої «найбільшим багатством», у якому кожний член суспільства «відчуває потребу» [11, с. 125]. У кінцевому підсумку, ставлення людини до самої себе «стає для неї предметним, дійсним лише за посередництвом її ставлення до іншої людини» [11, с. 96]. Через багато років цей висновок буде повторений у «Капіталі» в дещо іншому формулюванні: «Так як вона народжується без дзеркала в руках і не фіхтеанським філософом: «Я єсмь я», то людина спочатку дивиться, як у дзеркало, в іншу людину. Лише ставлячись до людини Павла як до себе подібної, людина Петро починає ставитися до самого себе як до людини» [12, с. 62].

Таку незгоду з Л. Фейєрбахом висловлював й Ф. Енгельс, який уважав, що людські взаємини – не природна даність, а продукт і форма практичної діяльності людей, тому, «щоб перейти від фейєрбахівської абстрактної людини до дійсних, живих людей, необхідно вивчати цих людей у їхніх історичних діях» [13, с. 342].

Підсумовуючи статтю, виокремимо основні її моменти.

1. Німецька класична філософія поклала початок вивченню суб'єкт-об'єктного відношення, що є основою спілкування, аналізу категорій «суб'єкт» і «об'єкт». І хоча нею виділявся насамперед гносеологічний аспект, намітилася тенденція розуміння суб'єкт-об'єктного відношення як соціального, коли суб'єкт-суб'єктна взаємодія вже логічно припускається, але ще не стала предметом вивчення для більшості філософів. Виняток становив Л. Фейєрбах, котрий поглибив дослідження суб'єкта й об'єкта на матеріалістичній основі й виділив такі вихідні категорії спілкування, як «Я» і «Ти». У цей час були виділені також і різноманітні рівні суб'єкта: індивідуальний і суспільний. Спілкування ж розумілося дуже вузько, точніше, лише на біологічному рівні, як природна даність, а практичний характер зв'язку суб'єктів зводився Л. Фейєрбахом до зв'язку статей.

2. Герменевтика того періоду почала вивчення такого вихідного поняття спілкування, як «розуміння». Спілкування ж зводилося нею лише до духовного зв'язку індивідуальних суб'єктів.

3. Засновники марксизму вперше висловили думку, що спілкування не обмежується духовною сферою суспільства, що воно набагато ширше, зокрема може бути й матеріально-практичним.

Перспективи подальших досліджень у цьому напрямі. Низка питань щодо феномена спілкування так і залишається не з'ясованою. Це й питання про сутність феномена спілкування, і про відмінність його від схожих видів соціальної взаємодії, передусім відмінність його від феномена комунікації. До кінця не з'ясовані функціональні можливості спілкування, критерії типологізації цього феномена, його структурні складники.

Література

1. Кант И. Собр. соч. : в 6 т. / И. Канта. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4. – Ч. 1 : Критика практического разума. – 1965. – С. 311–504.

2. Фихте И.Г. Собр. соч. : в 2 т. / И.Г. Фихте. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 2 : Несколько лекций о назначении учёного. – 1993. – С. 7–64.

3. Шеллинг Ф.В.Й. Собр. соч. : в 2 т. / Ф.В.Й. Шеллинга. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1 : Система трансцендентального идеализма. – 1987. – 489 с. – С. 227–489.

4. Гегель Г.В.Ф. Из лекций по философии всемирной истории : в 4 т. / Г.В.Ф Гегель. – М. : Мысль, 1975. – Т. 4. – 1975. – С. 284–384.

5. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф Гегель // Гегель Г.В.Ф. Соч. / Г.В.Ф Гегель. – М. : Соцэкгиз, 1959. – Т. 4. – Ч. 1. – 1959. – С. 41–431.

6. Фейербах Л. Избр. филос. произв. : в 2 т. / Л. Фейербах. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 1 : Основные положения философии будущего. – 1955. – С. 134–204.

7. Фейербах Л. Избр. филос. произв. : в 2 т. / Л. Фейербах. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 1 : Фрагменты к характеристике моей философской биографии. – 1995. – С. 239–268.

8. Schleirmacher Fr. Uber den Begriff der Hermeneutikmit Bezug auf F.A.Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch / Fr. Schleirmachers Samtliche Werke. Abt. 3. Zur Philosopie. Bd. 3. – Berlin, 1835. – 408 s.

9. Дильтей В. Возникновение герменевтики / В. Дильтей // Философская и социологическая мысль. – 1996. – № 4. – С. 167–195.

10. Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного / Г.Г. Гадамер. – М : Искусство, 1991. – 367 с.

11. Маркс К. Собр. соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1960–1974. – Т. 42 : Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс. – 1974. – С. 41–174.

12. Маркс К. Собр. соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1960–1974. – Т. 23 : Капитал / К. Маркс. – 1960. – С. 43–789.

13. Маркс К. Собр. соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1960–1974. – Т. 42 : Фейербах / Ф. Энгельс. – 1974. – С. 342–344.

Анотація

***Арсентьєва Г. О.* Філософи XIX століття щодо феномена спілкування.** – Стаття.

У статті здійснено оглядовий аналіз досліджень феномена спілкування філософами XIX століття. З'ясовано, що німецька класична філософія поклала початок вивченню системи суб'єкт-об'єктних відношень, що є основою спілкування, аналізу категорій «суб'єкт» і «об'єкт». Підкреслено, що саме Л. Фейєрбах поглибив дослідження суб'єкта й об'єкта на матеріалістичній основі та виділив такі вихідні категорії спілкування, як «Я» і «Ти», розпочав вивчення зв'язку «Я –Ти». Крім того, герменевтика цього періоду розпочала вивчення такого вихідного поняття спілкування, як «розуміння». Розуміння в системі спілкування розглядається як дещо інше, ніж розуміння в гносеологічному сенсі. Спілкування ж зводилося герменевтикою лише до духовного зв'язку індивідуальних суб'єктів. Засновники марксизму вперше висловили думку, що спілкування не обмежується духовною сферою суспільства, що воно набагато ширше, зокрема може бути й матеріально-практичним.

Ключові слова: спілкування, суб'єкт, об'єкт, зв'язок «Я –Ти», розуміння.

Аннотация

***Арсентьева Г. О.* Философы XIX века о феномене общения.** – Статья.

В статье осуществлен обзорный анализ исследований феномена общения философами XIX века. Выяснено, что немецкая классическая философия положила начало изучению системы субъект-объектных отношений, являющихся основой общения, анализу категорий «субъект» и «объект». Подчеркнуто, что именно Л. Фейербах углубил исследование субъекта и объекта на материалистической основе и выделил такие исходные категории общения, как «Я» и «Ты», и начал изучение связи «Я – Ты». Кроме того, герменевтика этого периода начала изучение такого исходного понятия общения, как «понимание». Понимание в системе общения рассматривается как нечто иное, чем понимание в гносеологическом смысле. Общение же сводится герменевтикой только к духовной связи индивидуальных субъектов. Основатели марксизма впервые высказывают мысль, что общение не ограничивается духовной сферой общества, что оно намного шире, в частности может быть и материально-практическим.

Ключевые слова: общение, субъект, объект, связь «Я – Ты», понимание.

Summary

***Arsentyeva G. O.* The philosophers of the 19th century about the phenomenon of communication.** – Article.

In the article the observation analysis of the studies of the phenomenon of communication by philosophers of the 19th century is done. It was found that German classical philosophy has initiated the study of subject-object relations that are the basis of dialogue, analysis of categories of "subject" and "object". The article stresses that L. Feyyerbah has deepened the research of subject and object on the materialistic basis and identified the following initial communication category as "I" and "You" and started to study the interrelations between "I" and "You". In addition, hermeneutics of that period began the study of the basic concept of communication as "understanding". Understanding in the communication system is viewed as some what different than understanding in the epistemological sense. Communication in hermeneutics relied only on spiritual connection of individual subjects. For the first time the founders of Marxism expressed the view that communication is not limited to the spiritual sphere of society, it is much wider, in particular, it can be a practical material.

Key words: communication, subject, object, communication "I – You", understanding.

УДК 323.2

М. М. Бичков
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та економічної теорії
Вінницького торговельно-економічного інституту
Київського національного торговельно-економічного університету

В. В. Кавка
кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри суспільно-політичних наук
Вінницького національного технічного університету

ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕНОСТІ ФАКТОРІВ ФОРМУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Наявність громадянського суспільства є передумовою й водночас найважливішим фактором формування політичної системи демократичного типу. Громадянське суспільство характеризує всю сукупність різноманітних форм соціальної активності населення, не зумовлену діяльністю державних органів і втілює реальний рівень самоорганізації соціуму. Однак варто зазначити, що формування самого громадянського суспільства зумовлено низкою своєрідних факторів. Відображений у понятті «громадянське суспільство» стан суспільних зв'язків і відносин є якісним показником громадянської самодіяльності населення тієї чи іншої країни, основним критерієм поділу функцій держави й суспільства в соціальній сфері.

Актуальність обраної теми дослідження зумовлюється також тим, що з'явилася об'єктивна необхідність урахування можливостей, що зростають, громадянського суспільства, що формується, яке на політичній арені виступає як вагома і впливова сила громадськості, без якої неможливо уявити повноцінний політичний процес і діалог влади з населенням.

Багатоаспектність теми дослідження зумовила потребу вивчення та аналізу наукових праць авторів, які висвітлюють різні проблеми становлення й розвитку громадянського суспільства. У роботах вітчизняних і зарубіжних учених, таких як Т. Бєльська, К. Гаджиєв, Е. Геллнер, А. Гончарова, М. Денисюк, І. Кальной, А. Карась, А. Колодій, І. Мерсіянова, Н. Мотрошилова, О. Онищенко, С. Романенко, М. Рудич, С. Соляр та інші, позначені й актуалізовані соціально-економічні, політико-правові та культурні аспекти, пов'язані з формуванням і розвитком громадянського суспільства.

За всього різноманіття підходів до вивчення становлення й розвитку громадянського суспільства, на нашу думку, недостатньо вираженою є систематизація факторів формування громадянського суспільства.

Метою статті є аналіз факторів становлення й розвитку громадянського суспільства, спроба їх систематизації та виявлення ієрархічних відносин між цими факторами.

Проблема громадянського суспільства є конкретно-історичною проблемою. Звичайно, формування громадянського суспільства зумовлено великою кількістю різноманітних факторів. Які ж із цих факторів потрібно визначити як основні, виходячи з яких можна охарактеризувати конкретні форми громадянського суспільства, і які значною мірою зумовлюють вплив на цей процес інших чинників? На думку А. Одінцової, такими факторами є, по-перше, реально існуючі в суспільстві відносини власності; по-друге, рівень і форма усуспільнення й рівень розвитку продуктивних сил, так як останній (особливо в сучасних умовах) далеко не завжди зумовлює відповідні відносини власності; по-третє, конкретно-історичні умови країни, система суспільних і насамперед політичних інститутів, характер їхньої діяльності, політика, що проводиться владою. Співвідношення цих трьох факторів дає уявлення про громадянське суспільство та його зумовленість у тій чи іншій країні [5, с. 46].

Теоретичні дослідження громадянського суспільства мають тривалу історію. Вони здійснювалися адекватно квантифікації (виміру) якісних ознак практики. Але при всіх типах теоретичних досліджень відстоюється базова цінність – поділ державної й недержавної сфер людської діяльності. Вихідним положенням теоретичних досліджень громадянського суспільства є субстанціональність його структурування, тобто формування знизу самими громадянами. Воно є самоорганізуючою формою буття соціуму, підсумком самоорганізації та раціональним способом соціального життя громадян, яке засноване на непорушності права, на свободі вибору форм соціального й політичного буття людей.

В цьому стосунку на глибоку повагу заслуговує позиція В. Цвиха, який стверджує, що «самоорганізація громадян є найважливішою передумовою формування і ознакою сформованості громадянського суспільства. Оскільки самоорганізація є головним засобом реалізації інтересів громадян, то від того, як вона забезпечується з боку суспільства і держави, залежить їх активність у процесі побудови громадянського суспільства, а також темпи його формування, сила і міць у стосунках із державою, адже саме завдяки самоорганізації громадян утворюється опорна конструкція громадянського суспільства у вигляді його інститутів і організацій, яка робить його усталеною і стійкою системою» [7, с. 46].

Відокремлення громадянського суспільства від держави відбувалося в період ліквідації станової нерівності й роздержавлення суспільних відносин. Поява цих процесів зумовлена розвитком товарно-грошових відносин, кризою абсолютистських режимів, виникненням політичних партій, що представляють інтереси й потреби різних соціальних груп. Але це ще не все. І до виникнення громадянського суспільства можна виявити різного роду автономні утворення, що існували поза державою. Сама по собі наявність позадержавних організацій і установ ще не свідчить про появу громадянського суспільства. «Громадянським суспільство стає не тільки тоді, коли відокремилося від держави як самостійне утворення, – підкреслює В. Межуєв, – а тоді, коли воно отримує статус самостійного суб'єкта, здатного вступати з державою у відносини партнерства, діалогу й навіть, якщо необхідно, конфронтації під час вирішення суспільно важливих справ. Воно не підміняє собою держави, але робить її об'єктом постійного спостереження та контролю». У цьому контексті особливо зростає роль юридично вільного індивіда як найважливішого елемента громадянського суспільства.

Необхідно відмітити й те, що свобода індивіда органічно пов'язана з його матеріальним благополуччям, наявністю власності, свободою приватного підприємництва. Саме приватна власність – найважливіша передумова господарської й особистої ініціативи – необхідний фактор становлення громадянського суспільства.

Іншими словами, процес формування громадянського суспільства і правової держави, що є одним із найважливіших підсумків природно-історичного розвитку людської цивілізації, має свої досить чітко позначені економічні підстави. Саме еволюція ринкових відносин на певному етапі призводить до зародження громадянського суспільства як певної асоціації економічно вільних і незалежних громадян, спілки автономних, суверенних, вільних особистостей, рівних один одному, які мають приватну власність, що забезпечує нормальні умови їхньої життєдіяльності. Генезис же громадянського суспільства, у свою чергу, детермінує виникнення явища правової державності.

© М. М. Бичков, В. В. Кавка, 2017

Тільки за наявності суспільної думки і здатності чітко артикулювати свої інтереси суспільство отримує можливість вести діалог з державою, тільки включаючись у такий діалог, воно стає громадянським. У якій формі може й повинен вестися цей діалог? Для цього, власне, й існують громадянські права. Без дотримання права громадян на свободу зборів, мітингів, демонстрацій, об'єднань, референдумів тощо діалог між ними та державою практично неможливий. Відповідно, громадянське суспільство повинне мати у своєму розпорядженні й незалежні від держави органи друку, і засоби масової інформації, здатні виражати й доносити до влади його думки та настрої.

Держава зі свого боку має бути здатною до відкритого діалогу з громадянським суспільством. Проте не будь-яка держава здатна до цього. Такою є тільки демократична і правова держава, що володіє бажанням слухати, розуміти і приймати до виконання те, що їй говорить суспільство. Громадянське суспільство поєднується не з будь-якою, а тільки з правовою державою: одне без одного просто не існує [4, с. 49–50, 53].

Важливим складником дослідження громадянського суспільства є з'ясування принципів його функціонування. До них належать пріоритет прав людини в її взаєминах із суспільством і державою; свобода людини в економічному, особистому й духовному житті; ідеологічна багатоманітність, політичний плюралізм і багатопартійність; відкритість громадянського суспільства та його залученість у світове співтовариство тощо [3, с. 41].

Обов'язковим чинником громадянського суспільства є пріоритет інтересів людини, громадянина над інтересами держави. Таке суспільство у своїй діяльності орієнтується на права, свободи й інтереси людини та громадянина, проголошуючи їх перевагу щодо інших матеріальних цінностей. Передбачається, що саме такий підхід і покликаний слугувати бар'єром на шляху всевладдя держави, її органів і посадових осіб, перешкоджати поглинанню державою суспільства, як це відбувалося в умовах тоталітарних режимів [2].

Отже, основною політичною передумовою існування громадянського суспільства при демократії є правове й законодавче забезпечення (обмеження) індивідуальних і колективних свобод, що захищають права особистості, але водночас і затверджують порядок, за якого реалізація цих прав одним індивідом не порушує права іншого. Така система, врешті-решт, не послаблює, а зміцнює владу, не допускаючи анархії під час затвердження загальнодоступних свобод. Такий порядок виховує в людях не бездумну лояльність щодо правлячого режиму, а почуття особистої гідності, правову свідомість індивіда, його громадянську відповідальність за власні вчинки, підтримує його соціальну творчість та ініціативність. Результатом цього є те, що держава усвідомлюється як обмежений у своїх повноваженнях інститут управління, який керується законом і підтримує конструктивні ідеї громадян.

Як показала політична історія світової демократії, активності громадських асоціацій і зростанню їх членів насамперед сприяють такі структурні фактори: підвищення освітнього рівня населення; розвиток суспільних комунікацій; періоди активізації політичного протесту, які залучають нових рекрутів у соціальні об'єднання; реакція громадськості на висунуті урядом нові програми перетворень тощо.

У своїх міркуваннях про формування громадянського суспільства В. Зімін застерігає, що одвічними труднощами становлення й розвитку громадянського суспільства є активність держави, прагнення правлячих еліт до посилення своїх позицій в соціумі й навіть перевищення власних повноважень. Також серйозну небезпеку для формування та існування громадянського суспільства становить діяльність різного роду корпоративно-бюрократичних структур усередині держави, які незмінно принижують статус самодіяльної активності громадян і які прагнуть посилити державну опіку над нею. Самостійними й украй важливими причинами ослаблення позицій громадянського суспільства є й невизначеність для населення цінностей соціальної самодіяльності, і відсутність прихильності суспільної думки цінностям ідеології прав людини. Тому громадянське суспільство не виникає там, де люди не борються за свої права і свободи, де відсутні традиції критичного аналізу громадськістю діяльності влади, нарешті, де політичні свободи сприймаються людьми як свавілля та відсутність відповідальності за свої вчинки.

Розвиток громадянського суспільства в Україні залежить від держави й бізнесу, які в сучасних умовах, по суті, визначають і шляхи розвитку громадянського суспільства, і моделі його політичної участі. «Важливими умовами функціонування громадянського суспільства, – зазначає В. Зімін, – є плюралізм у політичному, соціально-економічному, культурному та духовному житті суспільства, високий ступінь толерантності та консенсусу суспільних відносин. Соціальною основою цих відносин має стати наявність середнього класу» [1, с. 111].

Сьогодні в Україні, здавалася б, багато перешкод на цьому шляху знято. Ще залишилася деяка гласність, проводяться вибори, виникли численні партії і громадські об'єднання. Але разом із тим зміна еліт, що відбулася, не призвела до помітної зміни природи влади і ставлення до неї населення. Вона видається їм такою ж усесильною, непідконтрольною їм і особисто персоніфікованою, як і раніше. Після короткого сплеску політичної активності населення знову помітна тенденція до його деполітизації, спаду інтересу до партій і їхніх програм, переходу із суспільної сфери в приватне життя, зниження кількості голосуючих на виборах тощо. Люди явно не вірять тому, що можуть якось впливати на хід подій, що від них щось реально залежить, що з їхніми думками й бажаннями будуть рахуватися. Переважає прагнення не стільки впливати на владу, скільки сховатися від неї куди подалі, а ще краще – за кордон.

Традиціоналізм нашої політичної системи полягає в тому, що, досягаючи в процесі свого реформування певних меж влади, вона тут же починає регенерувати, рухатися в зворотному напрямі – у бік посилення тієї ж влади, а отже, і звуження меж суспільної свободи.

Скажімо зовсім просто: громадянське суспільство потребує передусім високоосвічених громадян. Воно не може складатися з малограмотних, малоосвічених людей, нездатних до самостійного мислення й публічного дискурсу. Такі люди можуть на короткий час об'єднатися в протестуючий натовп (часто під впливом демагогів і політиканів), але не здатні до постійно поновлюваного публічного діалогу як між собою, так і з владою.

Звідси В. Межуєв робить висновок: «Сучасне громадянське суспільство формується не в приватних лавках і майстернях, не на вулиці і в шумі юрби, а за партами шкіл і в студентських аудиторіях, в процесі підключення кожного до різноманітних інформаційних потоків, тобто в результаті величезної освітньої та просвітницької роботи. Держава, яка не вкладає кошти в цю сферу, так і залишиться наодинці з пригніченим, не здатним до самостійного життя народом, а економіка, байдужа до стану культури та освіти в країні, ніколи не стане економікою зростання і процвітання. Якщо ми дійсно хочемо потрапити в громадянське суспільство, інтереси освіти і культури повинні стати пріоритетними як для держави, так і для економіки.» [4, с. 52–53].

У 90-х роках XX століття перехід до громадянського суспільства в нашій країні був підмінений переходом до ринку. Уважалося, що ринок, якщо відкрити для нього всі шлюзи, автоматично призведе до створення громадянського суспільства. Установка на демократизацію держави змінилася установкою на економічну лібералізацію з її різко негативним ставленням до державних структур та інститутів. Ідеологи нашої ринкової реформи, будучи насамперед теоретиками-економістами, ототожнили ринкову свободу з будь-якою іншою, в тому числі з політичною і громадянською. При цьому вони не взяли до уваги головне: тільки в правовій державі можна примирити між собою ринок і державу, змусити їх працювати не один проти одного й не тільки на власні потреби, а на користь третього – громадянського суспільства.

У західних країнах визрівання громадянського суспільства традиційно здійснювалося в міру розвитку інституту приватної власності, який зміцнював матеріальну основу громадянської самостійності й активності індивідів, усебічного розширення та юридичного закріплення системи приватного

права. В Україні цей шлях виявився дещо іншим. Суттєвими факторами, що зумовили українську специфіку цього процесу, були й низька популярність ліберальних цінностей у суспільстві, і те, що соціальним лідером становлення громадянського суспільства був не прошарок підприємців, як на Заході, а інтелігенція. Це не просто звузило економічні можливості громадянського суспільства, а й надало цьому процесові дещо відірваний від соціальної структури характер.

На думку більшості вчених-правознавців, сьогодні рівень суспільної правосвідомості, правової діяльності, ступінь гарантованості прав і свобод громадян і рівень індивідуальної свідомості, а також ступінь активності у здійсненні прав і свобод знаходяться явно не на належному рівні. Вони часто породжують правовий нігілізм, який виявляється в лінії поведінки індивіда.

Наступною умовою життєдіяльності громадянського суспільства є високий рівень соціального, інтелектуального, психологічного розвитку особистості, її внутрішньої свободи і здатності до повної самодіяльності при включенні в той чи інший інститут громадянського суспільства. Це досягається й реалізується в результаті тривалих процесів формування громадянської, правової та політичної культури. Політична культура виявляється в здатності й умінні громадян визначати суспільні наслідки своїх дій, усвідомлювати свою відповідальність за них. Політична культура як реалізація політичних знань, ціннісних орієнтацій, зразків поведінки соціального суб'єкта є найважливішим фактором громадянського суспільства.

Розглядаючи перспективи становлення громадянського суспільства в країні, не можна не враховувати соціально-психологічний фактор. Жодна громадська організація не може бути реальною політичною силою, не маючи своєї ідейної основи. Штучне витравлювання зі свідомості людей поглядів та ідей, що відображають їхню громадську позицію, призводить до інтелектуального зубожіння суспільства [6, с. 90].

Життєздатним громадянське суспільство буде тільки тоді, коли його члени будуть мати високий рівень інтелектуального й соціального розвитку, стануть внутрішньо вільними, здатними до самостійних дій у різних його структурах і відповідатимуть за свої вчинки.

Отже, становленню та розвитку громадянського суспільства сприяють створення великої кількості інститутів, організацій і асоціацій, підтримка їх різноманітності. Домінуючою серед них є самоорганізація громадян. Вона можлива лише тоді, коли в суспільстві є юридично вільний індивід, що володіє приватною власністю, яка породжує його громадянську свободу й особисту ініціативу. Усе це стає можливим лише в умовах розвиненої ринкової економіки.

Важливим фактором формування громадянського суспільства є також пріоритет інтересів людини, громадянина над інтересами держави. Така пріоритетність законодавчо забезпечується й реалізується лише у правовій державі.

Жодна громадська організація не може бути реальною політичною силою, не маючи своєї ідейної основи. Тому громадянське суспільство потребує людей передусім інтелектуально розвинених, які мають високий рівень політичної культури, які здатні адекватно артикулювати його інтереси.

Результатом дослідження цієї теми є думка, що взаємний зв'язок і зумовленість трьох соціальних феноменів – ринкової економіки, громадянського суспільства і правової держави – до теперішнього часу залишаються слабо засвоєними як представниками наукового середовища, так і самим політичним істеблішментом України й потребують подальшого дослідження.

Література

1. Зимин В.А. Гражданское общество: проблемы становления и развития / В.А. Зимин // Вестник Самарского муниципального института управления. – 2012. – № 4 (23). – С. 106–114.

2. Касьянов В.В. Теоретико-методологические проблемы осмысления понятия «гражданское общество» / В.В. Касьянов // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. – 2014. – № 1. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://online-science.ru/userfiles/file/cegjlgzg1howxgepdsalwfejj7b9huzs.pdf.

3. Кожевников С.Н. Гражданское общество: понятие, основные признаки, предпосылки формирования в России / С.Н. Кожевников // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. – 2002. – Вып. 1 (5). – С. 37–46.

4. Межуев В.М. Гражданское общество и современная Россия / В.М. Межуев // Научно-практический журнал Северно-западной академии государственной службы. – 2006. – № 1. – С. 47–54.

5. Одинцова А.В. Гражданское общество: прошлое, настоящее, будущее / А.В. Одинцова // Социально-политические науки. – 1991. – № 12. – С. 40–48.

6. Стеблецова Н.Н. Формирование и развитие гражданского общества в Российской Федерации как важнейшая стратегическая задача / Н.Н. Стеблецова // Среднерусский вестник общественных наук. – 2008. – № 2 (7). – С. 86–94.

7. Цвих В.Ф. Громадянське суспільство як явище і процес. Особливості бачення / В.Ф. Цвих // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Філософія. Політологія». – 2002. – № 42. – С. 44–52.

Анотація

Бичков М. М. **Проблема визначеності факторів формування громадянського суспільства.** – Стаття.

У статті аналізуються проблеми визначення факторів громадянського суспільства. Робиться спроба систематизувати ті фактори, що визначають формування й функціонування громадянського суспільства, і виявити серед них основні, які певною мірою визначають інші. Особливо акцентується увага на тому, що інтереси освіти й культури повинні стати пріоритетними як для держави, так і для функціонування громадянського суспільства. Зазначається, що громадянським суспільство стає лише тоді, коли воно отримує статус самостійного суб'єкта, здатного вступати з державою у відносини партнерства, діалогу й навіть, якщо необхідно, конфронтації під час вирішення суспільно важливих справ.

Ключові слова: правова держава, ринкова економіка, інтереси, політична культура, освіта, середній клас.

Аннотация

Бычков Н. Н. **Проблема определенности факторов формирования гражданского общества.** – Статья.

В статье анализируются проблемы определения факторов гражданского общества. Делается попытка систематизировать те факторы, что определяют формирование и функционирование гражданского общества, и выявить среди них основные, которые в определенной степени определяют другие. Особенно акцентируется внимание на том, что в развитом гражданском обществе интересы образования и культуры должны стать приоритетными как для государства, так и для экономики. Отмечается, что гражданским общество становится тогда, когда оно получает статус самостоятельного субъекта, способного вступать с государством в отношения партнерства, диалога и даже, если необходимо, конфронтации при решении общественно важных дел.

Ключевые слова: правовое государство, рыночная экономика, интересы, политическая культура, образование, средний класс.

Summary

Bychkov M. M. **Problem certainty factors formation of civil society.** – Article.

We are analyzing the problem of determining factors civil society in the article. Trying to systematize the factors determining the formation and functioning of civil society, we find the basic among them, which are determining the others in some way. Especially we pay the main attention to developed civil society interests of education and culture which should become the priority for both the government and the economy. It is noted that civil society become "civil", when it receives the status of an independent entity which can enter into partnership with the state, dialogue and confrontation in solving socially important issues, when it's necessary.

Key words: constitutional state, market economy, interests, political culture, education, middle class.

УДК 130.2:165.23 (043.5)

Ю. А. Брагін
кандидат культурології,
викладач Харківського вищого коледжу мистецтв

Т. М. Брагіна
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри культурології і медіакомунікацій
Харківської державної академії культури

ІНТЕРПРЕТАТИВНА АНТРОПОЛОГІЯ К. ГІРЦА ТА ГЕРМЕНЕВТИЧНЕ ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ПРЕДМЕТА Й ЗАСНОВКІВ СУЧАСНИХ СТУДІЙ КУЛЬТУРИ

Концепція К. Гірца посідає центральне місце в герменевтичному повороті культурної антропології. Витоки своїх поглядів автор знаходить у теоріях Л. Вітгенштейна, Т. Куна, С. Лангер, Г. Райла, К. Бьорка, М. Фуко [6, p. 16]. Його стиль мислення формується на фоні й у річищі постмодерністського бачення дійсності [9, p. 716, 717]. Тому дослідження культури потрактовується ним не як епістемологічна програма, а як продукт «форми життя» [6, p. 76, 77].

На пострадянському просторі ідеї К. Гірца розглядалися у зв'язку з аналізом інтерпретативного підходу в дослідженні культури в працях Ю.В. Джулая, А.Л. Єлфімова, Ю.М. Ємельянова, А.В. Зоріна, І.Т. Касавіна, В.М. Кількєєва, С.В. Лур'є, Л.О. Мікєшиної та ін. Ю.В. Джулай розглядає герменевтичний підхід до теорії в культурній антропології на прикладі концепції К. Гірца. Він доходить висновку, що найбільш очевидним є вплив на інтерпретативну антропологію К. Гірца герменевтичної концепції П. Рікьора [2, с. 123]. На думку А.Л. Єлфімова, кваліфікувати підхід К. Гірца як власне герменевтичний можна лише умовно. Його метод містить низку моментів, котрі не відповідають суворо герменевтичній моделі. Так, концепція «тексту» відіграє в інтерпретативній антропології роль лише «методологічної абстракції, інструменту» розуміння культури [3, с. 538, 541, 529]. В.М. Кількєєв аналізує основні теоретико-методологічні установки, на основі яких К. Гірц утворює торію інтерпретативної антропології. Автор підкреслює, що ідея розгляду культури як зібрання текстів приводить К. Гірца до використання герменевтичних процедур. При цьому, однак, залишається недостатньо висвітленою «внутрішня логіка» висновків К. Гірца [4, с. 141–142].

Відтак потребують уточнення вихідні принципи й методологічні засновки концепції К. Гірца.

Метою статті є висвітлення герменевтичного бачення предмета культурних студій і специфіки застосування герменевтичного методу в інтерпретативній антропології К. Гірца.

Надаючи характеристику особливостям дослідження в соціальній антропології, К. Гірц указує на той факт, що у XX столітті вона стикнулася з проблемою «предмета, який зникає», дикуна, Іншого. Зникнення предмета супроводжувалось втратою «ізоляції» дослідника [6, p. 91, 92]. При цьому її предметне поле розмивалося суміжними природничо-науковими дисциплінами – палеоекологією, біогеографією, соціобіологією тощо. Автор указує на необхідність уточнення предмета в тій ситуації, коли «аборигени перетворилися на громадян, а дикуни – на меншини». Оскільки антропологія вписується в дискурс інтернаціональної політики, перетворюється на інструмент політичних реформ та інновацій, то стара парадигма дикуна, «іншого», який потребує культурної асиміляції, замінюється сприйняттям, котре розглядає його як складник єдиного соціального устрою. Така зміна парадигми, на думку К. Гірца, призводить до переорієнтації етнографії на дослідження «домашніх» соціальних спільнот [6, p. 79, 110].

Отже, соціальна антропологія стикнулася з вичерпанням матеріалу дослідження, яке потребує зміни його парадигми. Звернення до герменевтичного методу стає спробою знайти вихід з евристичної безвиході.

К. Гірц потрактовує мислення як «соціальний акт». Наслідуючи Д. Дьюї та Г. Райлу, він розглядає соціальне дослідження як «вид соціальної поведінки». Автор підтримує тезу С. Тулміна про «повернення практичної філософії» [6, p. 21, 22, 38, 139]. К. Гірц підкреслює: «Оскільки думка є поведінкою, то її результати неминуче відбивають якість соціальної ситуації того типу, у якій вони були отримані». Він пояснює: «Оцінка морального підтексту наукового дослідження людського життя ... має починатися з розгляду соціального наукового дослідження як різновиду морального досвіду». Тут на перший план виходить «ситуація польового дослідження», «моральне напруження між антропологом та інформантом» [6, p. 22, 23, 30–40]. І водночас у ході дослідження відбувається зростання «напруження між моральною реакцією й науковим спостереженням», тобто між «суб'єктивізмом» і «сцієнтизмом» як установками дослідника. У цій ситуації, підкреслює К. Гірц, «ціннісний релятивізм антропології ... є вираженням віри» у можливість розуміння людської поведінки й у «те, що судження без розуміння є злочином проти моралі». Відповідно до визначальної ролі практичного підходу, він стверджує: «Теорія тут ... більшою мірою є обміном застереженнями, ніж аналітичними дебатами. Нам пропонується вибір причин для занепокоєння» [6, p. 40, 45, 46].

Відповідно до того, що мислення розглядається як соціальний акт, на перший план виходить практична сторона об'єктивної наукової ситуації, а не практичний аспект ставлення суб'єкта. Дослідник і актор розглядаються не в епістемологічному сенсі як абстрактні інстанції, котрі поєднуються в когнітивному акті, а як реальні елементи, котрі утворюють дослідження. Практична природа індивіда, за таким підходом, є не визначником когнітивного відношення, а «сутнісним елементом» дослідження як об'єктивного процесу. Протиставленість «цінності й факту», «розуму й почуттів» становить його стрижень [6, p. 40]. «Релятивізм цінностей» стає в цій ситуації необхідною установкою.

Відтак моралізація емпіричної ситуації дослідження стає вихідним пунктом дослідження культури. На відміну від науки про культуру М. Вебера, яка бере спільність практичної природи індивідів за «трансцендентальний засновок» і водночас ділить теоретичну і практичну здібності принципом «свободи від оцінки», інтерпретативна антропологія К. Гірца розглядає практичний бік ситуації як об'єктивну конституанту дослідження [1, с. 557–560]. «Підґрунтя буття» реального дослідження замінює логічний «засновок пізнання» суб'єктивного ходу мислення.

Відповідно до взяття за вихідний пункт не універсальних вимог розуму, а обставин емпіричної ситуації, автор обстоює «культурний релятивізм» на противагу «пастеризованому знанню». Він підкреслює, що первісно «абсолютизму в думці» протидіяла не «антропологічна теорія, як така», а самі «антропологічні дані» [6, p. 42, 44]. К. Гірц відзначає, що боротьба проти релятивізму ведеться за допомогою «відновлення незалежного від контексту» поняття людської природи й людського духу.

© Ю. А. Брагін, Т. М. Брагіна, 2017

Він стверджує, що «боязнь релятивізму ... як якесь гіпнотичне марення» призводить до тенденції потрактування культурного різноманіття як «множини виражень ... прихованої реальності, сутнісної природи людини». Автор убачає тут «тенденцію сприймати різноманіття як поверхню й універсальність як глибину». Вона надає «бажання подавати ... інтерпретації не як конструкції, доданої до об'єктів, ... а як сутності об'єктів, нав'язаних нашій думці» [6, p. 50, 58, 59].

Автор розглядає епістемологічні проблеми через призму об'єктивної, «зовнішньої» структури дослідження. Але сутність проблеми релятивізму полягає не в різноманітті матеріалу, а в обґрунтованості прийняття факту різноманітності як когнітивного підґрунтя. Взаємодія суб'єкта й об'єкта визначається соціально детермінованим зв'язком дослідника та матеріалу, у якому позиція суб'єкта є функцією соціальних імперативів. Оскільки пізнавальний процес детермінується специфікою соціальних відносин, то й саме відношення «суб'єкт – об'єкт» стає релятивним. К. Гірц відтворює постмодерну тезу про кінець панування професорської кафедри над всесвітом і підпорядкування дослідника дискурсу. Ця теза убирається в герменевтичну оболонку експлікації соціальних значень, які керують інтерпретатором.

При цьому релятивізм має й епістемологічні наслідки. Автор закликає рішуче відмовлятися від старих понять, які виконали свою роль, але в теперішній час гальмують розвиток науки: «Тоді, коли не було нічого прудкішого за марафонського бігуна, фізика Аристотеля працювала досить добре...». Релятивістськи інтерпретована, ця ситуація призводить до «зсуву обріїв і розпливчастості перспектив», але це не означає смерті інтелекту, здатності судження й комунікації [6, p. 64, 65]. Відтак сутність когнітивної стратегії має відповідати потребам сучасної наукової ситуації, завданню її просування та розвитку.

Прогнозовано К. Гірц не сприймає «фундаціоналістське бачення розуму». Воно позначає підхід до соціальної теорії з погляду «визначального фактору» й «суверенного терміна пояснення» – засобів виробництва, соціальної структури, обміну, енергії, культури тощо. Такий погляд, на його думку, призводить до «неораціоналізму» та «неонатуралізму», «відродження людського розуму як нерухомої точки, довкола котрої обертається світ» [6, p. 61, 63].

К. Гірц критикує тут, з одного боку, редукціоністський стиль мислення, з іншого – монокаузальну схему осягнення дійсності. Реальність, на його думку, не має сутності, яка прихована під поверхнею фактів. Мислення утворює цілісну картину об'єкта шляхом поєднання комплементарних частин – предметностей різних наук. Такий підхід дає можливість пояснити факти за допомогою циклічного руху думки між обраними предметностями як між аргументом і функцією, які міняються місцями, причиною й наслідком. Там, де думка відчуває спротив, вона «огинає перешкоду», переходячи в предметність іншої науки.

К. Гірц не винаходить нові факти, а контекстуалізує наявні. Думка не утворює нової наукової текстури. Автор підпорядковується вимогам дискурсу, дотримується його фарватеру. Предмет дослідження, утворений із комплементарних предметностей, огортає нетекстуроване ядро об'єкта. За допомогою схеми, замкненої за формулою герменевтичного кола, автор пояснює соціальні факти. Думка не долає їх спротив, а уникає його, переміщуючись з однієї предметності в іншу. Як К. Поппер переформулював проблему індукції, так К. Гірц у ході інтерпретації переформулює факт у ході чергування наукових парадигм його сприйняття. Мислення не стає «пасивним», воно плине поверхнею об'єкта в ході пояснення фактів його існування йі утворення його топології, але не проникає до «нього самого».

Під час формування предмета К. Гірц пропонує використовувати не опозицію «локальне – універсальне» знання, а опозицію «між одним видом локального знання (скажімо, неврологією) та іншим (скажімо, етнографією)». Він пояснює: «Як і кожна політика, якою б значущою вона не була, є локальною, так і будь-яке розуміння, яким би амбітним воно не було, теж є локальним. Ніхто не знає всього, тому що всього, яке варто знати, не існує» [6, p. 134]. «Пошук універсалій» уводить від «дійсно продуктивного» дослідження в гуманітарних науках. Автор підкреслює, що «універсальне знання» не передбачає яких-небудь меж і тому не є знанням. Для К. Гірца «пряме й відкрите визнання меж – цей спостерігач, у цей час, у тому місці – є однією з речей, які рекомендовані всім цим стилем дослідження». Відповідно до точки зору Т. Куна, автор підкреслює: «Теорія ... зростає з особливих обставин і як завгодно абстрактна, вона підтверджується своєю владою упорядковувати їх у їх повній особливості, а не зривати її з них» [6, p. 135, 137, 138].

Відтак автор пропонує відмовитися від епістемологічної опозитності понять і протипокладати наукові предметності, формувати «змістовні» опозитності, замість абстрактних. Убудована в будь-яку теорію абстрактна понятійна опозиція, котра утворює особливий науковий факт, особливу наукову текстуру, замінюється на конструювання комплементарних предметних пар, які утворюють оболонку об'єкта: «*Інша* опозитність – це те, чого ми ... маємо бажати більше, ніж змінного фокусу особливості» [6, p. 134]. Протиставленість універсального й особливого відповідає точці зору суб'єктивістської епістемології початку XX століття, а не постмодерній ментальності, яка ґрунтується на теорії дискурсу. Згідно з об'єктивістською історією науки, «універсальність» і «локальність» розглядаються К. Гірцем як об'єктивні параметри наявних наукових теорій, а не як поняття-інструменти для побудови уявлень. В інтерпретативній антропології «універсальність» – епістемологічний параметр поняття – перетворюється на метафору географічної «глобальності», оскільки йдеться про всесвітню розповсюдженість культурного явища, а не про когнітивну обґрунтованість застосування поняття до будь-якого явища культури. А етнографічне поняття «локальності» стає метафорою особливого наукового предмета, специфічної наукової сфокусованості. Метафоризм мислення замінює абстрактний схематизм понять.

На думку К. Гірца, протиставлення локального й універсального в гуманітарних науках зачіпає принципове питання визначення їх цілі. Тут можливий вибір між двома альтернативами: «відкриттям фактів, упорядковуванням їх у пропозиціональні структури, дедукцією законів, передбаченням наслідків і раціональним керуванням соціальним життям» або «проясненням того, що має місце на землі в різних народів у різні часи, виведенням висновків про обмеження, причини, сподівання й можливості – про практичні аспекти життя». Якщо завданням є «технічний, налагоджений контроль соціального життя», то треба мати на увазі універсалії. Якщо ж метою є «поліпшення нашої здатності жити таким життям, яке має для нас який-небудь сенс», котре потребує від нас «морального, а не маніпулятивного вміння», тоді необхідне «дещо менш ємне» [6, p. 138, 139].

Оскільки визначення цілі науки апелює до епістемологічного рішення, то автор повертається до протиставлення «універсального й особливого». Абстракція передбачає відхід від емпірії, утворення «чистих» понять. Звідси випливає проблема їх «застосування на практиці», повернення до дійсності, яка сформульована метафізичним мисленням як проблема розв'язання універсалій. Водночас осмислення конкретних соціальних проблем, яке впроваджує інтерпретативна антропологія, сконцентроване безпосередньо на емпіричному шарі. Тому її «практичне знання» має маніпулятивний потенціал, безпосередню застосовність. Оскільки всі члени спільноти мають практичну здатність, то «практичне знання» інтерпретативної антропології дає змогу маніпулювати

ними через соціальні значення саме в «ємний» спосіб, тобто охоплювати керуванням усю соціальну спільноту. Розгляд же соціальної дійсності з погляду «законів» передбачає розв'язання не на членів реальної соціальної спільноти, а на «категорії» соціальних агентів – найманих працівників, франкофонів, пенсіонерів, монголоїдів тощо. Тому універсальному підходу бракує безпосереднього впливу на реального соціального актора. Об'єктом же конкретного мислення інтерпретативної антропології є опінії, бажання та уподобання людей, які становлять реальну спільноту. Оскільки точка зору дослідника й досліджувані опінії акторів належать до «одного роду», вони, на думку К. Гірца, мають безпосередню перекладність. Автор уважає, що абстрактний і конкретний стилі мислення мають здатність прямого керування своїми референтами. К. Гірц ототожнює два різних аспекти – абстрактний і конкретний стилі мислення, кожний із яких має власний спосіб взаємодії з матеріалом дослідження.

З'ясування місця поняття значення є ключовим для розуміння інтерпретативної антропології та стилю мислення її автора. К. Гірц підкреслює: «Поворот (антропології – *Ю. Б., Т. Б.*) до значення ... змінив як об'єкт пошуку, так і суб'єкт, який його шукає» [6, p. 17]. «Поворот до значення» завбачає виявлення об'єктивних значень, які керують етнічними спільнотами, тобто *множину значень*, що природним чином призводить до релятивізму сприйняття. Тому «значення» інтерпретативної антропології не є тотожним герменевтичному поняттю значення, яке являє собою *єдину когнітивну схему формування значення* об'єкта інтерпретації. В інтерпретативній антропології значення є шуканою «зовнішньою об'єктивністю», яка виконує роль підґрунтя пояснення факту, а моралізація факту й релятивізм – «внутрішніми» когнітивними установками дослідника, необхідними йому рисами стилю мислення. Поняття значення в герменевтиці є «внутрішнім», суб'єктивно утвореним інструментом інтерпретації документа. Якщо «розуміння» в інтерпретативній антропології виконує роль методу, який зумовлює пояснення факту, то в герменевтиці факти є матеріальним підґрунтям розуміння. Відтак метою інтерпретативної антропології є пояснення факту, інструментом котрого є розуміння, а метою герменевтики – розуміння, матеріалом якого є факти.

У герменевтиці виявлення значення документа є метою й засобом. Акт усвідомлення значення осягає текст як ціле, тобто подає його в новій якості особливого предмета. Цей акт виходить за межі тексту й фактів, які його стосуються, він трансцендує їх як матеріал, наявне, утворюючи його специфічну ідеальність. На цьому мислення зупиняється, здійснивши своє завдання.

Пояснювальна стратегія інтерпретативної антропології має бути безперервною, такою, яка постійно наводить додаткові ланцюги фактів. Соціальні значення тут є інструментами пояснення. Вони не утворюють значущість самого розглядуваного феномена. Виявлення соціального значення, яке керує спільнотою, лише розширює базу пояснення факту, але не репрезентує об'єкт загалом. Осягнені соціальні факти, які формують топологію об'єкта, зчіплюються в єдину картину силою пояснювальної конструкції. Постійне усунення її дискретності шляхом нарощування «щільності» тлумачення фактів, «насичення опису» є засобами утримання гомеоморфності об'єкта. Мислення автора переміщується для цього з однієї предметності в іншу, з однієї «локальності» в іншу «локальність», перебуває в постійному русі. Отже, релятивність є не тільки рамковим принципом сприйняття феномена культури, а й головною рисою стилю мислення автора: він не створює специфічної текстури науки, її «непорушного» вихідного факту, на котрий спирається побудова її теорії, а формує «топологію» об'єкта дослідження шляхом циркуляції мислення між комплементарними предметностями, які його становлять. При цьому конструкція об'єкта й вибір предметностей, що його утворюють, завжди відповідають вирішенню конкретного дослідницького завдання.

Отже, герменевтична антропологія є пояснювальною соціальною дисципліною, яка використовує герменевтичний метод як допоміжний інструмент. К. Гірц модифікує концепт герменевтичного кола: пізнання циркулює між двома аспектами соціального факту, представленими двома науковими репрезентаціями. Герменевтична взаємодія встановлюється не між опозитними філософськими категоріями (частина – ціле, особливе – загальне), а між двома репрезентаціями об'єкта, які доповнюють одна одну. «Міждисциплінарність» є керівною ідеєю формування предмета розгляду. У ході циклічного руху думки між «дисциплінарними матрицями», котрі подають об'єкт у комплементарний спосіб, відбувається визначення їх точок «перетину», з яких утворюється об'єкт. Відтак герменевтичне коло, за траєкторією якого рухається думка дослідника, стає інструментом формування предмета дослідження. Подальші дослідження інтерпретативної антропології К. Гірца можуть бути зосереджені на аналізі евристичного потенціалу нових понять, запропонованих автором: етнічної чуйності, правового відчуття тощо.

Література

1. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер ; пер. с нем. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
2. Джулай Ю.В. Кліфорд Гірц: герменевтичний підхід до теорії в культурній антропології / Ю.В. Джулай // Магістеріум / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – К., 2001. – Вип. 19 : Культурологія. – С. 123–128.
3. Елфимов А.Л. Клиффорд Гирц: интерпретация культур / Е.Л. Елфимов // Гирц К. Интерпретация культур / К. Гирц. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 524–551.
4. Килькеев В.Н. Клиффорд Гирц о контроверзах постижения культуры и человека / В.Н. Килькеев // Науч. ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – Белгород, 2009. – Вып. 7. – № 2 (57). – С. 166–172.
5. Boŝcović A. Clifford Geertz : Writing and Interpretation / A. Boŝcović // Sociologija. – 2002. – Vol. 44. – P. 44–56.
6. Geertz C. Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics / C. Geertz. – Princeton : Princeton University Press, 2000. – 271 p.
7. Geertz C. Local Knowledge : Further Essays in Interpretive Anthropology / C. Geertz. – New York : Basic Books, 1983. – 244 p.
8. Geertz C. The Interpretation of Cultures. Selected Essays / C. Geertz. – New York : Basic Books, 1973. – 478 p.
9. Lewis H.S. The Misinterpretation of Anthropology and Its Consequences / H.S. Lewis // American Anthropologist. – 1998. –Vol. 100. – № 3. – P. 716–731.
10. Zorin A. Ideology, Semiotics and Clifford Geertz : Some Russian Reflections / A. Zorin // History and Theory. – 2001. – Vol. 40, Feb. – P. 57–73.

Анотація

***Брагін Ю. А., Брагіна Т. М.* Інтерпретативна антропологія К. Гірца та герменевтичне переосмислення предмета й засновків сучасних студій культури.** – Стаття.

Стаття репрезентує методологічні аспекти й підґрунтя інтерпретативної антропології К. Гірца. Розкриваються особливості об'єктивістського сприйняття герменевтичного методу, впровадженого К. Гірцем. Подано визначення інтерпретативної антропології як пояснювальної соціальної науки, яка застосовує герменевтичний метод як допоміжний інструмент. Висвітлено специфіку поняття значення, застосованого К. Гірцем. Розкривається модифікація поняття герменевтичного кола, впроваджена К. Гірцем: пізнання рухається між двома визначеними аспектами соціального факту, репрезентованими двома науковими дисциплінами. Автори доходять висновку, що ця схема є вихідним пунктом визначення предмета дослідження.

Ключові слова: інтерпретативна антропологія, герменевтичне коло, феномени культури, значення, розуміння, соціальний факт.

Аннотация

***Брагин Ю. А., Брагина Т. М.* Интерпретативная антропология К. Гирца и герменевтическое переосмысление предмета и оснований современных исследований культуры.** – Статья.

В статье представлены методологические аспекты и основания интерпретативной антропологии К. Гирца. Раскрываются особенности объективистского понимания герменевтического метода, разработанного К. Гирцем. Дается определение интерпретативной антропологии как объяснительной социальной науки, применяющей герменевтический метод в качестве вспомогательного инструмента. Показана специфика понятия значения, использованного К. Гирцем. Раскрывается модификация понятия герменевтического круга, проведенная К. Гирцем: познание движется между двумя определенными аспектами социального факта, репрезентированными двумя научными дисциплинами. Авторы приходят к выводу, что эта схема служит исходным пунктом определения предмета исследования.

Ключевые слова: интерпретативная антропология, герменевтический круг, феномены культуры, значение, понимание, социальный факт.

Summary

***Bragin Y. A., Bragina T. M.* The interpretative anthropology of C. Geertz and hermeneutical rethincking of subject and foundations of current cultural studies.** – Article.

The article represents the methodological aspects and foundations of C. Geertz' interpretive anthropology. Article discloses the peculiarities of the objectivist take on hermeneutic method elaborated by C. Geertz. Author defines interpretive anthropology as an explanative social discipline which applies hermeneutical method as an auxiliary instrument. The article explicates specificity of the concept of meaning applied by C. Geertz. Author reveals the modification of the hermeneutical circle concept provided by C. Geertz: the cognizing transfers between two distinctive aspects of the social fact which are represented by two specific branches of science. Author comes to believe that this scheme is employed as the initial determining point of the subject of the study.

Key words: interpretive anthropology, hermeneutical circle, cultural phenomena, meaning, understanding, social fact.

УДК 1.14

Б. І. Войтов
аспірант кафедри культурології та філософії
Національного університету «Острозька академія»

«ПРОМОВИ...» КАСІЯНА САКОВИЧА ЯК ПРИКЛАД РЕНЕСАНСНОГО ОРАТОРСЬКОГО МИСТЕЦТВА

У різні періоди розвитку людства його цікавило питання природи людини. Не відійшла від цього й доба Ренесансу, в якій людина починає усвідомлювати себе як особистість. Також ця риса є характерною для українського Ренесансу. Філософські ідеї в цей період виражалися здебільшого у формі полемічних творів, навчальних курсів, трактатів і віршів.

Багато сучасних українських філософів зацікавилися українською філософією доби Ренесансу. Варто згадати праці В. Колосової, П. Кралюка, В. Крекотня, В. Литвинова, В. Нічик, Я. Стратій, Д. Чижевського, В. Шинкарука та ін. У їхніх працях усебічно розглядаються особливості філософської думки України цього періоду. Значна увага приділяється антропологічній, онтологічній, суспільно-політичній проблематиці у творах ренесансних мислителів. Глибоке філософське осмислення творчості діячів української доби Ренесансу почалося в другій половині XX – на поч. XXI ст., що свідчить про збільшення вагомості в сучасній українській духовній культурі та її збагачення і розвиток завдяки зверненням до початків.

Тому стаття має на меті розгляд ренесансного розуміння проблеми людини, її життя та безсмертя у творі Касіяна Саковича «Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов до весільних і похоронних обрядів».

На шляху ствердження національної духовності, розвитку сучасної української філософії велике значення має використання культурного й історичного досвіду релігійно-філософської та просвітницької діяльності українських мислителів XVI–XVII ст., які переносили загальні цінності європейської ренесансної духовної й освітньої традиції на вітчизняний ґрунт.

Разом із тим виникають нові та розвиваються старі міста, здобуваються права самоврядування, розвивається торгівля й ремесло, існує постійна загроза ворожого нападу. Така ситуація вимагає появи освічених людей, як військових спеціалістів, так і лікарів, юристів, учителів, перекладачів і т. д. У зв'язку з цим значна частина молоді виїжджала за кордон для отримання освіти в провідних університетах та академіях Європи (Болонська, Падуанська, Празька, Краківська, Замойська), які були центрами ренесансної культури, молодь сприймала передові гуманістичні ідеї. Відомий історик Якоб Буркхардт писав: «Культура доби Відродження веде за собою не тільки низку зовнішніх відкриттів, її головна заслуга в тому, що вона вперше відкриває внутрішній світ людини й закликає її до нового життя» [12, с. 25].

Тривалий час в Україні спостерігалося негативне ставлення до філософської думки, котра розглядалася як «непотрібна латинська мудрість» [3, с. 212]. Це спостерігаємо в богословських полемічних творах, серед яких виділяються анонімний трактат «Пересторога», праці Івана Вишенського, навіть у «Треносі, або Плачі Єдиної Святої Всесвітньої Апостольської Східної Церкви» Мелетія Смотрицького. У зазначених авторів простежується негативне ставлення до використання філософії під час розв'язання теологічних проблем, хоча нерідко зміст їхніх праць суперечив цій традиції. Саме К. Сакович був одним із тих, хто намагався змінити подібне ставлення [11, с. 90].

Наприкінці першої половини XVII ст. в Україні розпочинається панування латини. Це виявлялося в поширенні перекладів латинських церковних гімнів, які вживалися як у польській, так і українській церковних традиціях (колядки, гімни на різні свята), а також у світському житті гімнів про смерть і вічність, що співалися під час обряду похорону [6].

К. Сакович, навчаючись у Замойській академії, почерпнув ренесансні ідеї [2, с. 125], а також став прихильником античності. Можна стверджувати, що творчість митця найбільш масштабно акумулювала різні шляхи рецепції античних традицій. З ім'ям К. Саковича пов'язаний новий етап у засвоєнні античної культури в українській філософській думці. Античність для письменника й філософа була визначальним фактором у його становленні. Він добре знав латину, вивчав античну літературу та філософію. Вагому роль у сповідуванні гуманістичних ідей, рецепції античного спадку у філософствуванні К. Саковича відіграла його висока освіченість. Упродовж усього життя він здобував знання й ділився з ними зі своїми учнями. Надбання класичної літератури та філософії стали невід'ємною часткою національної освітянської культури. З кінця XVI ст. в основу навчальних курсів братських шкіл, зокрема Київської, та інших навчальних закладів було покладено «Поетику» Арістотеля, «Риторику» Цицерона, трактати й поезію античних авторів (Сократа, Платона, Арістотеля, Епікура, Вергілія, Горація, Овідія та ін.). Київська братська школа стала для К. Саковича важливим етапом засвоєння античних традицій. Будучи спраглим знань, К. Сакович ґрунтовно досліджував спадок античних мислителів, ділився власними ідеями про користь запозичення античних ідей для сучасної філософської думки з учнями та однодумцями.

К. Сакович слідом за іншими учасниками братського руху Кирилом Транквіліоном-Ставровецьким і Мелетієм Смотрицьким продовжував роботу над термінологією, виробленою тогочасною філософією, ширше, ніж попередники, використовував античну філософську традицію, твори західноєвропейських мислителів доби Відродження, вбачаючи в цьому засіб для зближення вітчизняної духовної культури із західною, піднесення її філософського рівня.

Наприкінці XVI – початку XVII ст. українські мислителі, як і західноєвропейські філософи, вбачали в людині найвищу цінність, уважали її творцем самої себе та власної долі, розглядали не як послушне знаряддя в руках Всевишнього, а відповідального співтворця. У центрі уваги філософів перебувала також проблема співвідношення Бога й людини, досліджувалась здатність людського розуму осягнути істину, проникнути у зміст сакральних текстів. Людина ставала об'єктом вивчення у філософських творах Станіслава Оріховського, Кирила Транквіліона-Ставровецького, Хома Євлевича, Григорія Саноцького та Касіяна Саковича [9, с. 156]. Хоча у творчості більшості перелічених мислителів простежується тяжіння до середньовічного трактування природи людини, акцентування уваги на моральності, возвеличення Бога як творця людини, проте має місце зародження більш прогресивних поглядів.

Порівняно з попередниками К. Сакович був більш прогресивним у своїх поглядах. Як нам відомо, в Античні часи у філософських ученнях людину розглядали як мікрокосмос, який нагадує макрокосмос. Ще більшого поширення це вчення набуває в період Відродження і стає одною з центральних догм натурфілософії.

Усі ці прогресивні ідеї відображено у філософській праці «Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов до весільних і похоронних обрядів» ("Aristoteles problemata, albo Pytania o przyrodzeniu czlowieczym"), у якій автор у вивченні сутності проблеми людської природи звертається до арістотелізму. Це пояснюється тим, що вищу освіту майбутній автор здобував у

© Б. І. Войтов, 2017

Замойській академії, де арістотелізм слугував основою для філософствування. Цей твір уважається одним із перших підручників східнослов'янського вченого, ідеї, висвітлені в ньому, пройшли апробацію в стінах Київської братської школи, в яких К. Сакович читав лекції. За основу К. Саковичем узято твір переробок псевдоарістотелівського твору, який ним доповнений відповідно до його поглядів. Трактат був досить популярним серед слов'янських народів того часу. Філософська праця «Арістотелівські проблеми...», на відміну від полемічних «Віршів...» [1], є суто філософським трактатом.

Завершують трактат зразки промов, які К. Сакович написав своїм учням як приклад ораторського мистецтва і які, на відміну від основного тексту, є його власним творінням. Про це говорять дослідники [4; 5; 6; 10], і лише П. Кралюк [3] в «Історії філософії України» дає короткий аналіз їм.

Варто сказати, що ці промови продовжують його розуміння проблеми людини. Промови поділені на дві частини, а саме: «Промови при одруженні» та «Слово на похороні». Про це дослідник української філософії говорить: «Автор обирає два важливі періоди у людському житті – одруження, яке має привести до народження дітей і тим самим зберегти наступність поколінь, а також смерті, яка знаменує завершення земного життя людини» [3, с. 213]. Ми погоджуємось із дослідником про ці два важливі періоди життя людини. Отже, розберемося в поглядах К. Саковича на прикладі розглянутих промов.

Розпочинаються промови «Словом нареченого про подружнє життя», де автор розмірковує про створення чоловіка і про те, для чого Бог створив жінку: «... бог створив з неї, – мається на увазі «кістка», біблійна історія про створення жінки, – Адаму жінку і промовив: будьте двоє в єдиному тілі...», а далі говорить про їх єдність у всьому і про те, яке має бути подружнє життя.

Тут же говориться про ідеал людини: «... провів перші роки свого життя у вивченні високих наук, а потім у вельми похвальних і тривалих послугах державі...» [7, с. 419]. Такий ідеал відрізняється від середньовічного, а саме: здобуття освіти й освіченість, активна суспільна діяльність, а не побожність і монастирська замкненість є, на думку автора, найбільшим достоїнством людини.

Досить високо К. Сакович цінує жінку, про яку говорить: «... вона була для чоловіка вічним супутником та другою половинкою...» [7, с. 419]. Подібні слова можна віднайти й далі у промовах. Такі погляди свідчать про гуманне ставлення до постаті жінок, що було новим. Завершує першу промову слова до неодружених, як їм потрібно чинити під час вибору своєї пари.

У «Дякуванні по шлюбі» возвеличується подружня любов: «... цій подружній любові поступається любов до батька, матері, дітей, братів і сестер, вона підноситься над благами природи і фортуни...» [7, с. 421]. Тут же К. Саковичем розвінчувалися аскетичні ідеали та їх протиприродність. Для того щоб отримати безсмертя, варто одружитися: «... після смерті одного з подружжя, закарбовані в серці другого, вони живіть і щемлять...» [7, с. 421]. А той, хто не має дружини, «... навіть коли він найбагатший, не має нічого свого...» [7, с. 421]. Ще одним шансом забезпечити нам безсмертя є народження нащадків: «... Бо нащадки будуть згадувати працю свого доброго батька, давати за нього милостиню й прославлятимуть його ім'я з роду в рід через народження потомства» [7, с. 422]. Вони мають продовжити справи своїх батьків. А тих, хто не одружений, потрібно карати (автор наводить звичай, згідно з яким щороку неодружені дівчата мають волочити солому, а юнаки – коробку з дріжджами по ринку та від дому до дому). Це говорить про традиційне для того часу розуміння подружжя й необхідність створення повноцінної сім'ї.

Дотримуючись християнських поглядів на шлюб і стосунки між чоловіком і жінкою, К. Сакович розмірковує й водночас повчає, як молоді люди повинні себе поводити. Не можна позбуватися своєї цноти поза шлюбом, а розмножуватися потрібно згідно з давнім Божим законом crescite et multiplicamini etc. (плодіться і розмножуйтеся тощо). Неплідність як чоловіка, так і жінки вважалася прокляттям, яке можна зняти тільки молитвою: «... ми повинні просити в господа бога дітей з вірою й надією, як Ісак просив за свою жінку...» [7, с. 424]. Такі міркування звучать у «Введенні нареченої до спочивальні».

Завершує промови до шлюбу «Подяка від нареченого перед введенням до спочивальні», в якій К. Сакович говорить, для чого дана жінка. Тут він демонструє своє гуманістичне ставлення до жінки: «Господь бог дає жінку чоловікові, щоб вона була співучасницею радості й печалі...». Указує на місце її в тогочасному суспільстві: « Жінка – господарка в домі ... бо створена не з голови і не з ноги, а з середини тіла і тому повинна бути ні паном, ні слугою, а любимим другом і супутником» [7, с. 425].

Другий блок промов містить чотири промови, в яких подається характеристика людського життя. У «Слові на похороні» зазначається, що смерть прийшла після гріхопадіння на весь людські рід: «Кожен, хто народжується, мусить вмерти, а потім стати перед судом... І жодні апеляції не можуть спасти від смерті» [7, с. 426]. Наводиться розмова Олександра Македонського з одним філософом, у якій філософ просить у царя охоронну грамоту від смерті, на що той відповідає: «... не можу дати тобі такої охоронної грамоти...» [7, с. 426], що свідчить про невідворотність смерті для будь-кого живого на землі. Смерть – це не хвороба, і пошуки ліків не принесуть результатів. Вона старіша з усіх страшних речей, проте «... люди її або зовсім не бояться, або бояться дуже мало...» [7, с. 426]. І лише мудрі люди розуміють короткість людського життя та вважають, «... що воно подібне булькам на воді, які швидко з'являються і швидко зникають...» [7, с. 426].

Далі К. Сакович розмірковує над тим, що людське життя насправді коротке, ми повинні цінувати й не марнувати його: «Половину ... забирає сон, щоденний відпочинок, немала частина дитячого й молодого віку відходить даремно, а залишок наших років пропадає в клопотах, земних турботах і марних надіях» [7, с. 427]. А для бідної людини життя ще важче, і вона «... рада б швидше вибратися...» [7, с. 427]. Ні багатого, ні бідного смерть не омине: «... від цього закону нікого не звільнено, навіть сам наш спаситель, будучи людиною, мусив вмерти» [7, с. 427]. Це твердження не збігається з православним уявленням про Ісуса Христа, який уважався боголюдиною. Воно співзвучне з тими реформаційними уявленнями, які розглядали Його як людину.

Обряд похорону повинен слугувати нагадуванням про смертність кожного і про те, що до цього варто готуватися: «Але поклавши, в цю ж дорогу кожний з нас мусить готовитися» [7, с. 427]. Хоча люди на похороні й жалкують за померлим, але повинні тішитися від того, щоб відійти своєю смертю, не від хвороб, пошестей та інших кар божих: «Щасливий, отже, є померлий, що не звідав всього цього!» [7, с. 427]. Говорячи про смерть як невідворотність, К. Сакович говорить і про безсмертя, яке може отримати кожен, тут чітко простежуються ренесансні погляди, а саме: «... після його смерті вони живуть, закарбовані у Вашій пам'яті й серцях» [7, с. 428].

Продовжує говорити про невідворотності смерті у «Слові на похороні від гостей до нащадків», але лише про смерть тіла, яке переходить у прах, душа – безсмертна. Також у цій промові К. Сакович описує смерть, якою вона є, і використовує для цього погляди Сенеки: "Iin tanta inquit rerum humanarum volubilitate nihil cuid, certum nisi mors" («Серед таких численних змін і перетворень цього світу ні для кого немає нічого більш певного, ніж смерть») [7, с. 428].

У «Промові на похороні воїна (а може бути і до кожного придатна)» автор порівнює людське життя із життям лицаря: "Militia est vita hominis super terram" («Війною є справді життя людини на землі...») [7, с. 430]. Як на війні, так і в житті ми змушені проходити крізь безліч випробувань, битв, тривог і негараздів, а спільне – смерть. К. Сакович, говорить: «... світ, сатана, тіло – ведуть з нами війну, а численні недруги спокушають своїми забавами...» [7, с. 431]. Воїн

має зброю для відсічі ворогу, а людина – розум для відсічі своїм негараздам. Тому кожен бореться на своїй війні, а кінець їй – смерть. Автор продовжує ідею про громадянське служіння [1], яке в поєднані з молитвою допоможе потрапити в «небесний Єрусалим» [7, с. 432].

Завершує цей твір «Промова молодого чоловіка на похороні шляхтича», в якій автор продовжу раніше висловлені думки про смерть і безсмертя. Новим є твердження про шанування й пам'ятання життєвих справ шляхтича, який служив Богові та вітчизні і своїми подвигами заслуговує на безсмертя в пам'яті людей.

К. Сакович відіграв помітну роль у відродженні ідей античної філософії в ренесансну епоху, зокрема в акцентуванні уваги на проблемі людини. Потреби суспільно-історичної дійсності стали потужним стимулом розквіту природничих наук із їх глибинним вивченням людини, заклавши основи досвідного природознавства епохи Відродження. К. Сакович був виразником цієї тенденції.

Промови, написані самим К. Саковичем, на відміну від переробки псевдоарістотелівського апокрифічного твору, зі змістом якого ми могли познайомитися вище, слугували прикладом ораторського мистецтва для його учнів. Загалом можемо констатувати таке. По-перше, автор користується ідеями античних філософів. По-друге, він не пориває із християнством і його догмами, але розглядає їх із ренесансного погляду, що ставить його в один ряд із діячами епохи гуманізму. По-третє, проблема природи людини та душі, життя й безсмертя розглядається душе широко, погляди К. Саковича ніби знаходяться на межі як християнських, так і ренесансних ідей. На нашу думку, це пояснюється тим, що К. Сакович перебуває на межі різних епох, культур, способів філософствування.

Література

1. Войтов Б.І. Ідея громадянського служіння та проблеми смерті й безсмертя у творі Касіяна Саковича «Вірші на жалісний погреб шляхетного лицаря Петра Конашевича-Сагайдачного» / Б.І. Войтов // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». – 2015. – № 18. – С. 124–128.
2. Кралюк П.М. Дума про гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного : [повість] / М.П. Кралюк. – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. – 136 с.
3. Кралюк П.М. Історія філософії України : [навчальний посібник] / П.М. Кралюк. – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2013. – 652 с.
4. Курас І.Ф. Касіян Сакович. Провідники духовності в Україні / І.Ф. Курас [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://libfree.com/135392785_kulturologiyasakovich_kasiyan.html.
5. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII ст. / В. Литвинов. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2000. – 472 с.
6. Нічик В.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні / В.М. Нічик, В.Д. Литвинов, Я.М. Стратій. – К. : Наукова думка, 1991. – 382 с.
7. Сакович К. Арістотелівські проблеми або питання про природу людини з додатком передмов весільних і похоронних обрядів / К. Сакович // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVIII століття): тексти і дослідження / АН УРСР. Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук, редкол. : В.І. Шинкарук та ін. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 337–443.
8. Сухарєва С. Авторська ідентифікація у польськомовній прозі Касіяна Саковича / С. Сухарєва // Київські полоністичні студії. – Т. XVI. – К. : «МП Леся», 2010. – С. 31–39.
9. Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича / упор. С.В. Ульяновська ; вст. ст. І.М. Дзюби ; перед. слово М. Антоновича ; додатки С.В. Ульяновської, В.І. Ульяновського. – К. : Либідь, 1993. – 592 с. ; іл.
10. Українська поезія: Кінець XVI – початок XVII ст. / упоряд. В.П. Колосова, В.І. Крекотень. – К. : Наук. думка, 1978. – 430 с.
11. Чижевський Д. Історія української літератури: Від початків до доби реалізму / Д. Чижевський. – Тернопіль : Феміна, 1994. – 480 с.
12. Burckhardt J. Kultura Odrodzenia we Włoszech / J. Burckhardt. – Warszawa : PIW, 1991. – 412 с.

Анотація

***Войтов Б. І.* «Промови...» Касіяна Саковича як приклад ренесансного ораторського мистецтва.** – Стаття.

На шляху утвердження національної духовності, становлення сучасної української філософії велике значення має використання культурного й історичного досвіду філософської та просвітницької діяльності українських мислителів XVI–XVII ст., які транслювали цінності європейської ренесансної духовної й освітньої культури на вітчизняний ґрунт. Метою статті є розгляд ренесансних поглядів на проблему природи людини, її життя та безсмертя у творі К. Саковича «Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов до весільних і похоронних обрядів». У статті показано перехід від релігійного світогляду до філософського, від Середньовіччя до Відродження. Здійснено філософсько-релігійний аналіз поглядів автора трактату на проблему природи людини, життя та безсмертя. Уточнено, що погляди К. Саковича мали ренесансне спрямування, а також стверджується, що вищезгадані промови є прикладом ренесансного ораторського мистецтва.

Ключові слова: ренесанс, християнство, людина, життя, безсмертя.

Аннотация

***Войтов Б. И.* «Речи...» Кассиана Саковича как пример ренессансного ораторского искусства.** – Статья.

На пути утверждения национальной духовности, становления современной украинской философии большое значение имеет использование культурного и исторического опыта философской и просветительской деятельности украинских мыслителей XVI–XVII вв., которые транслировали ценности европейской ренессансной духовной и образовательной культуры на отечественной почве. Целью статьи является рассмотрение ренессансных взглядов на проблему природы человека, его жизнь и бессмертие в произведении К. Саковича «Аристотелевские проблемы, или Вопрос о природе человека с приложением предисловий к свадебным и похоронным обрядам». В статье показано переход от религиозного мировоззрения к философскому, от Средневековья к Возрождению. Осуществлен философско-религиозный анализ взглядов автора трактата на проблему природы человека, жизни и бессмертия. Уточнено, что взгляды К. Саковича имеют ренессансное направление, а также утверждается, что упомянутые речи являются примером ренессансного ораторского искусства.

Ключевые слова: ренессанс, христианство, человек, жизнь, бессмертие.

Summary

***Voitov B. I.* "Speeches..." by Kassian Sakowicz as an example of the Renaissance oratory.** – Article.

On the way of strengthening national spirituality, formation of modern Ukrainian philosophy great value has use of cultural and historical experience philosophical and educational activities Ukrainian thinkers XVI–XVII century who transmit the values European of Renaissance spiritual and educational culture to the native culture. The goal of this article is consideration of Renaissance views on the problem of human nature, his life and immortality in the work of Sakovich "Aristotelian problem or question about human nature with the addition of introductions to the wedding and funeral rites". The article shows the transition from religious to philosophical outlook from the Middle Ages to the Renaissance. Done philosophical and religious views of the author of the treatise analyzes the problem of human nature, life and immortality. Specifies that the views were Sakovich Renaissance perspective, and states that above mentioned speech is an example of Renaissance oratory.

Key words: renaissance christianity, people, life, immortality.

УДК 1:167:168.522(09)«20»

Н. П. Гапон
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри психології
Львівського національного університету імені Івана Франка

ФІЛОСОФІЯ ПОСТСТРУКТУРАЛІЗМУ Ж. ДЕЛЬОЗА: ПЕРСПЕКТИВИ ТЕОРЕТИЗУВАННЯ ПРО ҐЕНДЕР

Інтерес до філософії постструктуралізму з останньої чверті минулого століття невпинно посилюється та сприяє появі нових ґендерних досліджень. Праці французьких філософів Г. Сіксу «Сміх Медузи», Ю. Кристевої «Бажання у мові» та Л. Іріґаре «Speculum іншої жінки» та ін. мали велике значення для сучасних ґендерних досліджень у філософії, соціології, культурології, психології тощо. У цей період з'являється поняття ґендеру як мисленнєвого конструкту, що позначає соціокультурну природу статі й дерадикалізує, деполітизує феміністську програму, знижує її антиконформістський заклик. Питання взаємозв'язку між ґендерними дослідженнями та постмодерністською філософією є актуальною темою, яка дає змогу збагнути витоки сучасного теоретизування про соціокультурну стать і розробляти методологічні підходи подальших досліджень.

Зарубіжні філософи: Дж. Флексі, Е. Кеплен, Ш. Муф, Дж. Батлер та ін. – здійснили в період 1980–1995 рр. історико-філософський аналіз теоретичних напрацювань, наукової співпраці між жіночими студіями та постмодерністською філософією. Сучасне осмислення ґендерних теорій і дослідницьких проектів, які напрацьовані в межах соціально-гуманітарного знання, продовжує залишатися актуальним і пов'язане з дискусіями про їх філософське підґрунтя. У 70–90 рр. минулого сторіччя праці Ж.-Ф. Ліотара, Ж. Дерріди, Ж. Дельоза, М. Фуко, Ж. Бодріяра та ін. доволі сильно вплинули на спосіб розмірковування про проблеми соціокультурної статі в руслі жіночих студій. Представниці жіночих студій прагнули почерпнути з рейтингових філософських текстів, написаних у постмодерністській манері, нову методологію для ґендерних досліджень. Американські дослідниці переважно зосереджувалися на постмарксистських і постфройдівських текстах, щоб виробити необхідний методологічний інструментарій для творення нових ґендерних теорій. Європейські, здебільшого французькі, жіночі студії звернули увагу на постструктуралістські праці Дерріди, Фуко, Ліотара. Ці автори розгорнули постмодерністську критику науки та продовжили розроблення особливого критичного стилю, який раніше запропонував Ф. Ніцше: генеалогічний спосіб історичного філософування; центрацію на метафоричних операціях мови; антипозитивістський перспективізм, який був опертий на партикуляризм; нівелювання універсалістських та узагальнених претензій панівного дискурсу. Недостатньо дослідженим залишається питання теоретико-методологічних засад окремих сучасних ґендерних проектів, їх зв'язку з філософськими підходами останньої чверті минулого сторіччя. Зокрема, недостатньо висвітленим є питання про значення для методології ґендерних досліджень філософських ідей відомого французького філософа Ж. Дельоза, який займав свою унікальну нішу в постмодерністській науці.

Метою статті є з'ясування впливу філософії постструктуралізму, зокрема принципів, положень, концептів Ж. Дельоза, на оформлення сучасного ґендерного проекту «номадичної суб'єктивності» Р. Брайдотті.

Заслужений професор Утрехтського університету (Нідерланди), директор і засновник Центру гуманітарних наук Розі Брайдотті є добре відомою своїми міждисциплінарними дослідженнями філософських проблем статі. Вона здобула ступінь доктора філософії в Сорбоннському університеті. Упродовж останніх десятиріч активно співпрацювала з низкою європейських та американських університетів. Її концепція «номадичної суб'єктивності» стала наслідком усвідомлення формування нової суб'єктивності жінки, характерної для доби постінформаційного суспільства, глобалізації та міграції.

Для опису цієї нової жіночої суб'єктивності Р. Брайдотті запозичує образ-концепт ризоми під впливом праці Жиля Дельоза «Ризома», яка була написана ним у співавторстві з психотерапевтом Феліксом Ґваттарі. Автори взяли це поняття з ботаніки, подали його як протилежну модель до ієрархічної структури дерева. Поняття дерева є для них образною метафорою й порівнюється з модерністською моделлю думки, яка розвивається через бінарну опозицію. Ризома – це рослина, що розростається горизонтально і приживається навіть на кам'янистому підґрунті. З її повзучих пагонів утворюються нові рослини, які, у свою чергу, теж випускають пагони тощо, утворюючи перервну поверхню без глибини. Відтак постструктуралістська модель подається авторами через фігуру «ризоми». Ж. Дельоз протиставляє ризому з лінійно впорядкованою системою корінн [5, с. 57]. Ризоматичний модус презентує певний спосіб мислення, яке є протилежним «до видимого, вертикального розгалуження західних дерев пізнання» [5, с. 58]. Відтак стає очевидною філософська установка Ж. Дельоза – примножити спосіб мислення, що уникає редукції діалектики з її бінарними опозиціями, дихотомними поняттями, і відкритись для формування нескінченних іманентних зв'язків ризоми (диференційної різноманітності).

Дельозівська концепція «диференційної різноманітності» опирається на низку принципів, що характеризують ризому як модель постструктуралістського мислення. Перший із них – це принцип *ризоматичного зв'язку в мисленні*, адже кожна точка ризоми необмежувально пов'язана з іншою. Натомість дерево як фігуральна модель західного стилю мислення розвивається обмежувально у своїх можливостях, оскільки ґрунтується на ієрархії та впорядкованості зв'язку. Другий принцип пов'язаний із *неоднорідністю площини мислення за інтенсивностями*, які укладають ризоматичний ланцюг думки. Ці мисленнєві площини утворюються з різнорідних реєстрів: перцептивних, жестикуляційних, мовних тощо. Тобто лінгвістична структура модерністського мислення з її діалектикою означника та означуваного не є привілейованою в ризоматичній структурі. Ба більше, жодна універсальна структура детермінації не залишається стабільною. Третій принцип ризоми як мисленнєвої структури – *множинність*. Цей термін треба розуміти не як зібрання окремих одиниць, елементів чи уніфікованих суб'єктів, а як сукупність різних вимірів і ліній зв'язку. Вони здатні змінювати свою природу, коли зростають кількісно. На відміну від цього способу мислення, у модерністській філософії множинність може перекодовуватися суб'єктом (головним означником), що оперує в додатковому вимірі й прагне подолати пласку площинність (множинність ризоми). Четвертим принципом є *неозначувальний розрив*. Ризоми можуть містити в собі не лише структури сигніфікації («територизації»), а й лінії зламу, що розривають або детериторизують ці субструктури, аби потім підпорядкуватися іншим субструктурам (заново «територизуватися»). Відтак ризоми проходять крізь бінарності та структури, але не зводяться до них. *Картографія* – це наступний принцип ризоми як фігури нового дослідницького мислення. Цей принцип орієнтує на мисленнєве експериментування на противагу логоцентризмові як способові творення модерністських мисленнєвих моделей, які

© Н. П. Гапон, 2017

зосереджуються навколо, усталеного заздалегідь, обмежувального центру. Останнім принципом є *декалькоманія*. Залишкові сліди будь-яких структурних моделей (наприклад, психоаналізу) мають бути перенесені назад на карту (ризому), щоб заново активізувати їх приховані значення. Отже, ризома як фігура мислення є ацентрованою, неієрархічною й неозначальною. Вона є серединою без початку й кінця, у постійному процесі становлення.

Простежмо, як застосовуються дельозівські концепти, образи-поняття у філософських теоретичних побудовах Р. Брайдотті про сучасну жіночу суб'єктивність. Епіграфом до її праці «Шляхом номадизму» є цитата із Ґ. Стайн: «Добре мати коріння – коли ти можеш перенести його із собою» [1, с. 18]. Вибір епіграфа для Р. Брайдотті не є випадковий. Традиції мовленнєвих практик (дискурсів) є закоріненими в глибинних прошарках культури. «Укоріненість» чоловічого суб'єкта в культуру та міграційний досвід (мандрівок) були вирішальними у творенні текстових епох. Ризома, уважає Р. Брайдотті, відображає політичну онтологію номадизму, задає рухливі основи для постгуманітарного дослідницького погляду на суб'єктивність. Тут помітним є запозичення ще одного, раніш вжитого в дельозівських працях, поняття – номади (кочівника). Номадичну свідомість Ж. Дельоз розумів як інтенцію перетинати кордони й рухатися незалежно від точки призначення. Для Р. Брайдотті номадична свідомість – це усвідомлення суб'єктом рухливості кордонів, пересування в пошуках місця розташування.

Р. Брайдотті зосереджується на дослідженні різноманітних граней поняття «номадичні суб'єкти», вважає їх придатною теоретичною фігурацією для сучасної суб'єктивності. Сам термін «фігурація» вже, на її думку, відсилає до такого стилю мислення, що відкриває вихід із бачення суб'єкта. Р. Брайдотті виявляє подібну до Ж. Дельоза готовність до вироблення нових альтернативних підходів, опанування нових способів розмірковування про суб'єкт і винайдення нових моделей мислення вільних від дуалістичних концептуальних обмежень. Адже мислити, як зауважував Ж. Дельоз, завжди означає експериментувати, а не лише інтерпретувати [2, с. 260]. У цьому сенсі номадична свідомість, на переконання авторки, є епістемологічним імперативом критичного мислення сьогочасся.

Номадичну свідомість Р. Брайдотті розглядає як епістемологічну позицію. Вона поділяє думки окремих філософів науки щодо визначальної ролі, яку відіграють «номадичні концепти» в постмодерністській епістемології. Ці концепти є номадичними, оскільки вони набули здатності переходити від одного наукового дискурсу до іншого. Міждисциплінарне поширення концептів сприяє виникненню множинних наукових зв'язків і комплексних наукових досліджень. Для Р. Брайдотті притаманною є критична настроєність щодо суджень про негативну роль «номадичних концептів». Вона не погоджується з тим, що «номадичні концепти» розчиняють межі окремих дисциплін і створюють безлад, категоріальний хаос усередині них. Цю дослідницьку позицію авторка виробляє солідаризуючись із Ж. Дельозом. Хоча в працях Ж. Дельоза безпосередньо не помічається особливої зацікавленості дебатами про модернізм і постмодернізм, однак помітним є його критичне ставлення до тотальності, цілісності та єдності нединамічних, ієрархічних структур, зокрема дисциплінарних.

Філософ Р. Брайдотті використовує поняття «номада» як форму входження в дебати про постмодерністську кризу вартостей. Як послідовниця поглядів Ж. Дельоза і теоретик постструктуралізму, вона виразила свій скептицизм стосовно так званої «кризи», яка не може відбуватися одночасно з виникненням численних соціокультурних рухів і жіночих громадських ініціатив у Західній Європі останньої чверті XX ст. У праці «Патерни Дисонансу»[3] Р. Брайдотті критично поставилася до постмодерністського сприйняття нових образів жіночого як прототипу мультицентрованої, мінливої та розрізненої ідентичності. Водночас Р. Брайдотті наголошує на співвіднесеності постструктуралізму з її авторською спробою подати в модусі номадизму сам процес мислення й суб'єкта, який мислить. Як зазначає Р. Брайдотті, номадичне мислення – це завжди позиція меншості. Але така позиція може посилити позиції постструктуралістського розвитку думки [1, с. 32]. Прихильники філософії Фуко, Дельоза, Іріґерей не мають особливих шансів на теоретичні пріоритети. Їхній стиль філософування, радикалізм розгляду питань, їхній інтерес до змін і трансформацій у повсякденному житті, рівно як їхній погляд на історію філософії, потіснені в Європі філософськими течіями неопозитивізму. Це означає, що простір, який утримує постструктуралістське мислення, є майже простором позафілософським. Р. Брайдотті переконана, що ґендерні дослідження у філософії є одним із дискусійних просторів, де дебати про постструктуралізм можуть продовжуватися. Фактично це один із маршрутів порятунку для ідей, які можуть згаснути. Для Р. Брайдотті можлива точку перетину між постструктуралістською філософією та ґендерною теорією – це «бажання подолати той лінійний модус теоретичного мислення, телеологічно наперед визначений стиль аргументації, який більшість із нас було привчено поважати» [1, с. 32–33].

Теорія, яка відстоює форму творення нових способів мислення (Дельоз, Дерріда, Іріґерей), викликає філософську заангажованість Р. Брайдотті. Суттєвим для віднайдення філософського простору постструктуралістським напрямом має бути відчуття необхідності «від-ідентифікувати себе, з одного боку, від осілості андроцентричного монологізму у філософії мислення, з притаманною йому ґендерною сліпотою, з іншого – від академічних та інтелектуальних конвенцій філософії фемінізму» [1, с. 34]. Вона зацікавлена лише в таких системах мислення, які здатні відкрити перспективи філософських міркувань про сучасні зміни суб'єктивності, що відбуваються під впливом глобальних соціокультурних трансформацій. Це мотивує сучасного дослідника ґендеру, переконує Р. Брайдотті, відійти від осілого логоцентричного мислення, феміністських «едипальних сюжетів», звільнитися «з патернів маскулінної ідентифікації, які вимагаються високою теорією, і, врешті, наблизитися до номадичної творчої думки» [1, с. 34]. Концепція номадичної суб'єктивності спонукає сучасних дослідників стверджувати ґендерні відмінності як позитивну силу. Р. Брайдотті ґрунтується на дельозівському *принципі множинності*, який дає змогу за універсальною структурою «жінка» побачити проблему врахування множинних підструктур: національності, раси, віку, стилю життя й соціального статусу. Авторка вважає, що треба подолати старі погляди на «пригнічене» фемінне становище. Зміни історичної ситуації, становлення постмодерністичної транснаціональної економіки, підкріпленої міграційним процесом, спонукають розробляти нові стилі й форми репрезентації жіночого.

Простежмо за мовленнєвим стилем Р. Брайдотті, щоб збагнути стратегії, які визначають просторову метафорику номадичного мислення. Її стиль письма відображає дельозівський *принцип детериторизації*. Так, дослідник-номада, пише Брайдотті, зневажає магістральну комунікацію; «закоркованість» значень створює особливу форму перешкод мислення, що суперечить «здоровому глузду» [1, с. 20]. Значення й означення, які народилися в модерністській науці, часто є змістовими «корками», які заважають відстежити соціокультурні феномени сучасності, рівно як офіційні монолітні теорії, які «закорковують» у собі багато феноменів. Говорити про стать без опори на дихотомію (домінування/підкорення) у межах концептів метатеорій (від Арістотеля до Канта і Фрейда) є досить складно. Заперечити метатеорію означає йти шляхом «войовничого фемінізму», що означатиме втрату «здорового глузду». «Відхід від міста» («детериторизація»), яке асоціюється з чоловічою територією (міста-держави, де панує Логос), до «пустелі» є ліпше, ніж «чинити облогу» непереможної фортеці (традиції чоловічого письма, тексту). «Пустеля» є тією територією номади, куди вона несе попередній досвід осілості з собою [1, с. 21]. Тут Р. Брайдотті використовує дельозівські *принципи картографування та декалькоманії*. «Номада не фрейдівський «темний континент», у безладі

та багатолюдності якого складно зорієнтуватися. Номада є одночасно картографом, вони діють злагоджено, оскільки в них спільна потреба розташування (situational need)» [1, с. 21]. Номада має здатність текстуалізувати візуальне, читати невидимі карти, невербалізовані знаки. Ідеться про «усну історію», яку завжди зберігали жінки на противагу «написаній» – чоловічій. Історії Фрейдових пацієнток записані психоаналітиком як патологічні історії. Проте ці історії можуть «переосмислитися як наративи, що подібно до стріл вилетіли з історії кризового капіталістичного суспільства й були свідченням початку його трансформацій» [1, с. 21].

У теоретизуванні Р. Брайдотті можна також помітити використання дельозівського *принципу зв'язку*. Згідно з нею, сучасний дослідник (номада) не може відмежовуватись від інших теорій і заземлюватися лише на одній основній теорії (території). Це однаково втратити оперативність відреагування (аналізу) на нову соціокультурну ситуацію і специфіку існування ґендеру. Рухатись серед різних теорій, дискурсів означає бути кочівником і «номадично мислити». «Карти кочівників потрібно постійно перерисовувати, лише тоді вони є структурно протилежними до нерухомості й хижацького споживання» [1, с. 39]. Р. Брайдотті вказує на особливість номадичного стилю мислення – сприймати будь-яку теорію, відчувати її, однак не як власну осілість, єдину площину. *Детериторизація* потрібна, щоб, виходячи з окремих теоретичних основ для аналізу ґендеру (як окремого соціокультурного явища), одночасно віднаходити те, що володіє загальними, спільними вартостями. Можливість перетинати дискурсивні території, усвідомлювати рухливість поставлених теоретичних меж і є виявом номадичної свідомості дослідника. Це особливо важливо для всебічного дослідження соціокультурної специфіки ґендеру на окремо взятих теренах.

У праці «Постлюдина» (2013) Р. Брайдотті репрезентує множинність образу людини в час глобалізації та фрагментації, посилення впливу на людську психіку, тіло інформаційних і біологічних технологій. Така втрата єдності сприйманого суб'єкта не повинна демотивувати дослідника. Не треба сприймати цю ситуацію як «утрату пізнавального й морального самовладання», адже постлюдина допомагає нам зрозуміти сенс нашої гнучкої та множинної ідентичності [4, с. 67]. Постлюдина увиразнює трансформації людської суб'єктивності й тілесності під впливом ринкової економіки, комерціалізації, продукування генетично модифікованих організмів, які поволі й поступово стирають категоріальні відмінності між людиною та іншими видами живого. Гнучка і множинна ідентичність постлюдини постає вектором прикладних аспектів гуманітарної науки.

Р. Брайдотті в праці «Постлюдина» говорить про перспективний спектр ґендерного аналізу: постколоніальні дослідження, мирне співіснування людей, захист навколишнього середовища. Концептуальна фігура «номадичного суб'єкта» Р. Брайдотті є тим ескізом суб'єктивності в добу постінформаційного суспільства, коли світ сприймається без обмежень конкретним місцем замешкання. Володіння різноманітністю стилів і дисциплінарних підходів постає важливим у галузі сучасних ґендерних досліджень. Саме в цій галузі «номадичне мислення» дає змогу відмовитися від надмірних узагальнень, ілюзії повної подібності всіх жінок. Натомість необхідно визнати й дослідити специфіку та складність соціокультурних, політичних, матеріальних і семіотичних умов, у яких живуть і діють жінки.

Отже, у сучасній дискурсивній практиці філософії ґендеру акцентується на значенні номадичної свідомості для подальших досліджень у цьому напрямі. Формування теоретичних положень ґендерного проекту номадичної суб'єктивності здійснювалося під впливом понять, принципів і концептів, запозичених Розі Брайдотті з філософського доробку Желя Дельоза. У цьому сенсі інтердисциплінарне дослідження, здійснене Р. Брайдотті, можна вважати новим прочитанням праць Ж. Дельоза, що скероване на ґендерну проблематику. Головні завдання теоретичного проекту Р. Брайдотті – критика модерністських феміністичних теорій і відновлення почуття інтерсуб'єктивності, яке дає змогу різним дослідникам через визнання ґендерних, етнічних, соціокультурних і політичних відмінностей дослідити новий соціокультурний тип суб'єктивності. Зрушення цього проекту залежить від здатності дослідника опанувати різноманітні дискурси, орієнтуватися в них.

Література

1. Брайдотти Р. Путем номадизма / Р. Брайдотти // Гендерные исследования. – Х. : ХЦГИ, 2000. – № 4. – С. 18–45.
2. Дельоз Ж. Фрагменти з книги «Переговори» / Ж. Дельоз // Фуко М. Історія сексуальності / М. Фуко. – Х. : Око, 2000. – Т. 2. – 2000. – С. 254–272.
3. Braidotti R. Patterns of Dissonance: A Study of Women and Contemporary Philosophy / R. Braidotti. – Cambridge : Polity Press ; New York : Routledge, 1991. – 365 p.
4. Braidotti R. The Posthuman / R. Braidotti. – Cambridge : Polity Press, 2013. – 180 p.
5. Deleuz G. Rhizome / G. Deleuz, F. Guattari. – Paris : Minuit, 1976. – 269 s.

Анотація

***Гапон Н. П.* Філософія постструктуралізму Ж. Дельоза: перспективи теоретизування про ґендер.** – Стаття.

У статті розглянута аплікація понять, принципів філософії поструктуралізму (Жиля Дельоза) на теоретико-методологічну площину сучасного ґендерного проекту «номадичної суб'єктивності» Розі Брайдотті. Показано уразливість модерністських дослідницьких установок і специфіку постструктуралістського теоретизування про ґендер. Окреслено перспективи ґендерного проекту Р. Брайдотті з урахуванням соціокультурних обставин.

Ключові слова: філософія постструктуралізму, ризома, ґендер, номадична суб'єктивність.

Аннотация

***Гапон Н. П.* Философия постструктурализма Ж. Делеза: перспективы теоретизирования о гендере.** – Статья.

В статье рассмотрена аппликация понятий, принципов философии поструктурализма (Жиля Делеза) на теоретико-методологическую плоскость современного гендерного проекта «номадического субъективности» Рози Брайдотти. Показана уязвимость модернистских исследовательских установок и специфика постструктуралистского теоретизирования о гендере. Обозначены перспективы гендерного проекта Брайдотти с учетом социокультурных обстоятельств.

Ключевые слова: философия постструктурализма, ризома, гендер, номадическая субъективность.

Summary

***Нарон N. P.* Poststructural philosophy of G. Deleuze: the prospects of theorizing about gender.** – Article.

The paper analyses the application of Deleuze's philosophic visions, concepts and principes in theoretical and methodological plane of the modern gender project of R. Braidotti's "nomadic subjectivity". It considers the specificity of poststructural theoretical research of gender, the aspects of new research thinking. It indicates the sensitivity of feminist research attitudes and defines the perspectives of gender project in social and cultural conditions.

Key words: philosophy of poststructuralism, rhizomes, gender, nomadic subjectivity.

УДК 141.7:782:130.3

П. В. Гончаренко
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Запорізького національного університету

ВИЯВИ МАСОВОЇ ТА ЕЛІТАРНОЇ КУЛЬТУРИ В СОЦІАЛЬНОМУ БУТТІ МУЗИКИ В ДОБУ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Однією з помітних тенденцій сучасного суспільного буття є конфліктність культурних норм, стереотипів, картин світу, що розвели культуру на масову та елітарну. Варто вважати безплідною полеміку довкола цих моделей, яка зводила роздуми вчених до проблеми смаків. Незаперечним є те, що тут ми маємо справу з дією механізму додатковості, який у різних формах, різними іменами визначаючи ці моделі, діяв завжди. Деякі з означених аспектів представлені в наукових здобутках вітчизняних і зарубіжних дослідників: В. Борєва [1], О. Борисової [2], В. Бикова [3], А. Дубій [5], І. Д'яченко [6], З. Ластовецької [7], Ж.-Ф. Ліотара [8], Н. Пальм [9], В. Суханцевої [10], Є. Фейнберг [11], А. Цукер [13], Н. Яранцевої [14], І. Ясько [15], Л. Крамера [16] та інших. Нашим завданням було розглянути їх у єдності духовно-культурних, соціально-філософських і суспільно-інтегративних смислів і контекстів соціального буття музики.

Існує чимало фактів, які ще вчора були елементами високої культури, а сьогодні вже є виявом поп-, реп-, рок– чи джаз-культури або містять в одному явищі те й інше. Як приклад можна згадати одного з найвідоміших музикантів сучасності Жака Люсьєра та його тріо, які виконують класичну музику у джазовій інтерпретації, зокрема твори Й. Баха, А. Вівальді, Д. Скарлатті, М. Равеля тощо.

Існують також приклади зворотного руху від поп-музики угору за шкалою. Свого часу автор статті в дитинстві вчився грати на баяні дуже ритмічну, проте зовсім не дитячу пісню «Полюшко-поле», а сьогодні є можливість послухати її в зовсім іншому джазовому виконанні німецького гурту "Swing Tanzen Gestatte" 1950-х років під назвою "Kosaken-patrouille", а це вже, як кажуть в Одесі, дві різні речі.

Діє механізм культурної диференціації, відбувається переструктурування в зоні потреб та інтересів, інакше – самовизначення субкультур за різними підґрунтями.

Поступово все більше відчувається особливий тип напруження між масовою та елітарною культурами, кожна з яких пронизує всі види мистецтв. В історичному хронотопі мистецтв, передусім у театрі, оперній, симфонічній музиці, частково в кінематографі, архітектурі тощо, частотнішим є критерій художнього й естетичного. «Мистецтва динамічні, «легкі» мають особливу чутливість до позахудожнього, позаестетичного (тут підвищена частотність цих показників)» [9, с. 19]. Як елітарна, так і масова культура не мають чітко виражених меж, і їх переміщення є цілком природним.

Культура елітарна та масова, кожна по-своєму, починають структурування навколо цілком конкретних своїх функцій. Напруження виникає на розриві умовної межі: розводяться іміджі цих культур, їхні персонажі, еталони, зразки поведінки в них.

Культура елітарна, всупереч панівній ціннісній піраміді суспільства, вже не просто заявляє про самоцінність життя як про таку, творчості як такої, спілкування як творчості, індивіда як єдиної суспільної цінності, чогось оригінального як критерію духовного руху, відмови, відчуження від масового. Діагнозуючи в суспільстві дефіцит саме наведених якостей, зокрема в музиці, елітарна культура – від В. Сильвестрова до А. Шнітке, С. Губайдуліної, Е. Артем'єва, Е. Денисова – практично бере на себе унікальну за складністю роль – «функцію руйнації тотальності, тоталітаризму, а саме розімкнення суспільства та держави» [7, с. 38]. Можливо, першим, хто чітко назвав глобальний аспект проблеми тотальності, а саме збіг суспільства й держави, був визначний філософ XX століття Мераб Мамардашвілі.

Елітарна культура, що першою засумнівалася в міфологемах щодо вирішального значення мас, «реабілітує для суспільства такі цінності, як приватне життя, споглядальність, артистизм способу життя, готовність віддачі – не у вигляді акту самопожертви, а як щасливої розгадки екзистенційного поняття гармонії з іншим, зі світом, з природою» [14, с. 107]. Основний постулат етики А. Швейцера – благоговіння перед життям у всіх його виявах – віднайшов у культурі сучасності імпульс до подальшого руху.

Поведінка масової культури принципово відрізняється від дій елітарних прошарків культури. Вона продовжує виконання іманентних їй функцій: виступає своєрідним полігоном програвання норм, еталонів поведінки, способу життя в різних, насамперед молодіжних, субкультурах, де ритуал, одяг, емблематика тощо є особливо значущими в процесі ідентифікації індивіда з його малою чи еталонною групою (як відомо, саме через групи відбувається діалог людини із соціумом). Так, «рок-культура – це не лише музичний текст, музичний тезаурус. Це передусім самовизначення молодіжних страт суспільства за критерієм ставлення до рок-цінностей» [5, с. 89] (чи поп, чи реп, чи джаз). Фани, скажімо, Б. Гребєнщикова, які мають свій сленг, свої еталони поведінки, свою моду, нарешті, своє ставлення до медитації, коли їхній кумир звернувся до неї, і фани, наприклад, А. Макаревича, атрибутовані за тими ж ознаками, відрізняються за способом життя і способом думки.

Масова культура для певних шарів спільноти в найкращий спосіб вправляється з психотерапевтичною функцією – функцією сублімування, як приклад – «мистецтво американського кінематографа, з відповідною йому музикою, з його технологічними дивами і жахами та неодмінним хеппі-ендом» [11, с. 26]. Вона частково запобігає високій температурі поведінкових реакцій безпосередньо в соціумі.

Загальнолюдське теж тут і там формалізується по-різному. Масова культура працює зі стереотипами, інерційними формами, спрощеними, адаптованими цінностями, вона створює їх і підтримує. Елітарна культура працює з екстраординарними ситуаціями, евристичними, пошуковими моделями (хоча зрозуміло, що цим не вичерпується її поле діяльності).

Незакріпленість елітних і масових кодів у сучасній культурі, їх відносна взаємопроникливість відповідають потребі в особливій мові для традиційного й нетрадиційного сприйняття. Сьогодні конфлікт традиційної й нетрадиційної свідомості вирішується в тому числі і шляхом перетікання елементів елітної, масової та народної культури у форми своєрідного м'якого синтезу найконструктивніших з елементів кожної.

Масова й елітарна культура – це не стільки емпіричне зведення фактів, подій, оцінок, скоріше, спосіб життя, стиль мислення й поведінки. Постмодернізм надав взаєминам між елітарною та масовою культурою своєрідний градус містифікації. Ставка на гру, на імпровізацію, на самоцінність художніх мов, цей радикальний плюралізм подекуди розмиває критерії, порушує ієрархію цінностей. «Найменш захищеними в цих умовах є саме елітні цінності, що викликає в найбільш чутливих критиків почуття небезпеки і пригніченості» [15, с. 35]. На жаль, для дея-

© П. В. Гончаренко, 2017

кого песимізму підстави є. Вільна маніпуляція сильними культурними символами (зокрема Європа, Нація, Патріотизм) є змістовно-конструктивними лише за умови сталої історичної ситуації й розвинутого культурного тезаурусу суспільства. Зараз, у добу кризи цивілізацій, суспільств і моралі, ми можемо стати перед драмою нової міфологізації свідомості, коли національна й особистісна ідентифікація буде, скоріше, подібна до квазіідентифікації, де європейське інтерпретується через провінційні маргіналії.

У цих обставинах коди масової культури, її образи як доступніші можуть провокувати закріплення в нерозвинутій, інфантильній свідомості саме її норм, еталонів, картин світу на правах високої культури (чи навіть єдино можливої) [6, с. 11]. Що особливо небезпечно – процес цей може дійти до рівня потреб, і тоді, скажімо, місце потреби в Бахові чи Бортнянському заступить «інфантильна» потреба в групі «Віа-гра» чи «співаючому ректорові» Поплавському.

Тому варто зазначити, що суспільству, яке передусім робить ставку на підтримку механізмів і персонажів масової культури, загрожує викривлення емоційного та інтелектуального генотипу, а також посилення в такому суспільстві ознак соціальної міфології, ілюзії, утопії. Тут ми стикаємося з втратами, скоріше, просто з властивостями самоорганізації як процесу. «Культура адаптує суспільство до стабільності – а в режимі адаптації завжди наявна ілюзія, міф, підміни» [13, с. 18]. Це при тому, що головною функцією художньої культури є підтримка в суспільстві механізму ідентифікації особистості з її глибинними, кореневими структурами й ідентифікація самого суспільства – з найстійкішими імперативами, які йому відомі з власного історичного досвіду.

У XXI ст. злободенним є питання ефекту цього продовження або непродовження трансляції античної традиції у світі, зокрема в Східній Європі. Свідченням цього є дискусії з приводу зіткнення традиційної естетики, що йде від Аристотеля, і постмодерністичної естетики з її категоріями деконструкції, симулякра, абсурду тощо.

Сучасний досвід розімкнення української культури на найширші обрії світової культури, в тому числі тяжіння до далекосхідних ремінісценцій, до індоєвропейських образних систем, – це продовження на новому витку трансляції не лише архетипового для української ментальності діалогу з природою, з космосом, а й переосмислення позитивістсько-раціональної логіки буття. Ідеться передусім про «позитивізм і раціоналізм європейського зразка доби Нового й Новітнього часу, коли Європа, що багато століть перед тим існувала багато в чому за рахунок високих східних технологій, розпочала еру власної самобутності» [3, с. 95]. Традиція, що йшла від Декарта, підсилила себе Фейєрбахом із його людиною як центром світобудови, екзистенціалістами, які вважають, що людина створює себе своїми справами та вчинками.

Відмовившись від східних моделей, Європа Нового часу разом із технологіями відкинула й художньо-споглядальні мотиви, образи, фантазії, ідеалізм, розчинення у Всесвіті як щасливе відчуття захисту Всесвітом, тонкого з ним зв'язку (на відміну від загальновживаного поняття розчинення Я у Всесвіті як пасивного та залежного). Сьогодні українська культура повертає собі чутливість до метафізики, до заглиблення в «істину сущого як такого загалом» [12]. Рух цей відчутніший у музиці, в малярстві, у скульптурі, тобто в індивідуалізованих мистецтвах. Приклади з музики: В. Сильвестров, від Симфонії № 3 і «Есхатофонії» до «Тихих пісень» для голосу з фортепіано, «Постлюдіуму» для роялю з оркестром; Л. Грабовський, від твору для хорів, органу й оркестру «Море» до циклу «Коли»; Л. Дичко: «Індія – Лакшмі», літургії № 1 і № 2; В. Губа: «Медитації». Не обов'язково це робиться з опорою на «східну» стильову манеру, можливо, і навпаки, але поштовх іде звідти.

Мистецтва більш публічні роблять цей перехід через підсилення ролі імпровізації й ускладнення художніх мов. Соціальна філософія спеціально займається розробкою таких тенденцій і підходів.

Свої самобутні культурні параболи українська художня культура вибудовує в умовах експресивної відкритості одночасно й Заходу, і Сходу. Національне все менше схильне бачити себе у вузькому культурному ареалі або на шляхах відштовхування, протистояння, конфлікту, хоча інерція останнього існує й нагадує про себе переважно в таких гуманітарних системах, як політика, політична культура, економіка тощо. Власне культура повертає процес конструювання національного життя на рейки, де принцип «або-або» поступається формулі «і-і». Україна починає бачити себе в найширшому історичному просторі та найглибшій часовій вертикалі.

Коливання маятника художньої культури, яка пригадує і свої давні витоки (античність), і свою недавню художню кульмінацію (бароко), говорять про зміну в ній інституальних характеристик. Початок XXI ст. вкрай загострив скепсис щодо антропоцентристської парадигми культури. Розпочата шедеврами Давида і пріоритетами європейського Відродження ода людині як центру Всесвіту пережила з того часу кілька глибоких криз [6, с. 12]. Успіхи таких складників культури як некласичної, постнекласичної, постнекласичної науки оголили принципово нові тенденції й у художній культурі. Західна наукова думка, ніби цитуючи художню культуру, все більше схиляється до «олюднення» науки, до зміни її парадигм саме в цьому напрямі. Сьогодні підвищується роль «неточного» знання – інтуїції ірраціональних типів осягнення світу – сильних, евристичних складників саме художніх систем, зокрема музики.

Виникнення нових підходів до соціального прогнозування, поява концепцій «глобального моделювання», «гуманістичної футурології», «еволюційного гуманізму» А. Печчеї, в основі яких лежать еволюційні підходи, антропологізм та антропоцентризм, загострили глобальний культурний контекст, у якому людство виправляє власні перекоси, а саме перевагу технократичного, технотронного начала цивілізації, яке захопило його в добу НТР і призвело до глибокої кризи, коли суб'єкт діяльності мислився фрагментом технологічного ланцюга, у бік виходу з небезпечного наближення до ентропійних процесів [1, с. 69]. Вихід можливий передусім через культуру, насамперед художню, зокрема музику.

Принцип некласичної, постнекласичної науки – «все в усьому» – працює сьогодні на всіх рівнях художньої культури як її головна універсалія.

У цій глобальній параболі, що самобудується, можна розрізнити елементи як утопії та ілюзії, так і прагматизму. У ній активно наявні й романтизм, і сюрреалізм, і реалізм, і класицизм, й абсурдизм, й екзистенціалізм. У всіх підвидах мистецтва ми маємо зразки поведінки, що свідчать як на художньому, так і на позахудожньому рівні про те, що уявна еклектика – головний показник естетики, поетики, морфології культури – є явищем нового великого стилю. Стилю необароко [2, с. 6].

Спинімося лише на одному його моменті – наявності в соціокультурному просторі виразних елементів карнавалу. Хепенінг XX ст. – водночас і провісник нового карнавалу, і його антипод. Його вільна надлишкова форма виявилася втиснутою в жорсткі кліше, тоді як інтонації нового карнавалу з його вільною анонімністю, з долученням естетичного до максимально широкого соціального контексту виходить за межі хепенінгу. Соціальне, збагачене естетичним, стає вільним. Узагалі існує така точка зору, що в історії залишається лише те, що «охудожнено» [4, с. 195]. Певним чином карнавал засвідчили й соціальні метаморфози, а саме перевдягання правих у лівих, консерваторів – у демократів – це ті самі викиди карнавальної енергії (в розумінні М. Бахтіна). Окрім визначних можливостей карнавалу у вивільненні в суспільстві конструктивної енергії, ми отримуємо в карнавалі й елементи необароко та постмодернізму.

На нашу думку, стиль необароко може зняти низку докорів на адресу свого попередника. Еклектика, в якій часто звинувачували цей стиль, нагромадження в ньому ніби

кількох стилів – це код нового культурного проекту, який стане наочним у другому, повторному прожитті бароко в добу постмодернізму.

Аналіз буття художньої культури початку XXI ст. свідчить, що ми – напередодні нового синтезу культур кількох цивілізацій. Так само як, скажімо, латиноамериканська музика синтезувала в собі три цивілізації, ставши проектом культури майбутнього, так тип сучасної еклектики в мистецтвах свідчить про настання ери необароко, де еклектика є недоздійсненістю синтезу.

Головні, практично невичерпні ресурси цього стилю знаходяться в глибинному структурному механізмі його буття – це ланцюг завжди потужних внутрішніх авторських саморефлексій. Зразками цих потенцій є нова молода українська музика. Як приклад можна пригадати різноманітний репертуар камерного ансамблю «Київська камерата» під керівництвом Валерія Матюхіна або творчість сучасного українського композитора, лауреата Республіканської премії ім. Л. Ревуцького Андрія Матвеєва.

Творчість Х.Л. Борхеса є класичною енциклопедією цього механізму. В основі його пластики лежать нашарування: на цитату реального, колишнього сюжету напливає міф про цитату, далі – міф про міф; легенда про Дон Кіхота продовжується в нових перевдяганнях вічного персонажа й вічного сюжету – і далі за ланцюгом. Усе це – симфонізм контекстів, полілог деталей і фрагментів попередніх культур – упорядковується за сучасним критерієм синтетизму. Внутрішньою мотивацією цієї нової культурної синтетичної дисципліни, або стилю, виявляється своєрідне наукове відлуння, опрацювання сучасною філософією цих проблем художньої культури.

Стиль необароко, що притаманний сучасній українській культурі, яка має потребу в коеволюції людської спільноти та біосфери, пропонує сьогодні у формі стилю код переналагоджування суспільства в добу постмодернізму, код його руху до полівалентності, інакше – до стабільності, втраченої після очевидного діагнозу кризи всієї європейської та євразійської цивілізацій, яка розпочалася ще на зламі XIX–XX ст., але особливо гостро відчувається у XXI ст. У необароко, з огляду на його підвищену багатозначність, полісемантичність, суспільство може знайти максимально широкий спектр виборів – способів життя, якостей життя, еталонів поведінки тощо. Це – шлях до усталеності, до нової художньо-етичної творчості самого суспільства.

Отже, ми перебуваємо в найчутливішій точці новотворення. За всіма парадоксами та загадками художньої культури спостерігається її оригінальне коливання ніби між двох цивілізацій: маятниковий рух культури, яка, з одного боку, спрямовує себе до античності, а з іншого – до барокових традицій (які багато в чому збігаються з постмодерністичними новаціями). Саме ці великі стилі змістовно наповнюють художні будови.

Процес відбувається винятково цікавий. Національна культура за допомогою найпотужніших систем: а) реконструює втрачені ланцюги спадковості (культурні цитати з бароко, України-Русі), закриває «білі плями»; б) інтенсифікує процес інтеграції культури й суспільства в європейський і світовий контекст (розімкнуті діалоги на Захід і Схід).

Між ними багато спільного. Так, поклик античності відчутний, зокрема, у відсутності ієрархій, у вільному діалогові мов і персонажів, на чому наполягає й постмодернізм, хоча рух до бароко виявляється виразніше еклектикою, напруженою контрастністю, загадковістю, безконечністю інтерпретацій, особливим ставленням до етики.

Література

1. Борев В.Ю. Взаимодействие культуры и научно-технического прогресса : [учебное пособие] / В.Ю. Борев, Г.Н. Веневитинов. – М. : Б. и., 1998. – 112 с.

2. Борисова О.О. Роль емоцій у культурі сприйняття музичного твору / О.О. Борисова // Збірник матеріалів IX Міжнародної науково-практичної конференції «Людина, культура, техніка в новому тисячолітті». – Х. : ХАІ, 2008. – С. 5–7.

3. Быков В.М. Музыкальная культура и логика / В.М. Быков // Парадигма: Очерки философии и теории культуры. Мелос и Логос: Диалог в истории : материалы третьей международной конференции «Метафизика искусства», 19–20 ноября 2004 года / под редакцией проф. М.С. Уварова. – СПб. : Барс, 2005. – № 2. – С. 94–96.

4. Вересаев В.В. Живая жизнь / В.В. Вересаев. – М. : Политиздат, 1991. – 384 с.

5. Дубій А. Мікро-макро теорія цілісності Всесвіту і процес становлення науки та музичного мистецтва / А. Дубій // Українське музикознавство. – К., 2001. – Вип. 34. – С. 87–95.

6. Д'яченко І.М. Ренесансний світогляд: гуманістична традиція в українському суспільстві XVI–XVII ст. : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 / І.М. Д'яченко. – К., 1999. – 17 с.

7. Ластовецька З.М. Деякі проблеми соціокультурного аналізу музичного життя (за матеріалами англійських та американських соціокультурних досліджень) / З.М. Ластовецька // Українське музикознавство. – К., 2005. – Вип. 34. – С. 33–41.

8. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар ; пер. с фр. Н.А. Шматко. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. – 160 с.

9. Пальм Н.Д. Самоидентификация человека в мире массовой культуры / Н.Д. Пальм // Людина, культура, техніка в новому тисячолітті : збірник матеріалів IX Міжнародної науково-практичної конференції. – Х. : ХАІ, 2008. – С. 19–20.

10.Суханцева В.К. Категория времени в музыкальной культуре / В.К. Суханцева. – К. : Лыбидь, 1990. – 184 с.

11.Фейнберг Е.Л. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке / Е.Л. Фейнберг. – М. ; Фрязино : Век-2, 2004. – 288 с.

12. Хайдеггер М. О сущности истины / М. Хайдеггер ; перевод с нем. З.Н. Зайцевой [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.studfiles.ru/preview/3845119/.

13. Цукер А. Музыка в мире материальной культуры / А. Цукер // Науковий вісник НМАУ. Серія «Музика у просторі культури». – К., 2004. – Вип. 33. – С. 12–25.

14. Яранцева Н.А. Преемственность и взаимодействие культур в художественной жизни общества / Н.А. Яранцева ; АН УССР, Ин-т философии. – К. : Наукова думка, 1990. – 157 с.

15. Ясько І. Кібернетична субкультура епохи постмодернізму / І. Ясько, Т.В. Цимбал // Людина, культура, техніка в новому тисячолітті : збірник матеріалів IX Міжнародної науково-практичної конференції. – Х. : ХАІ, 2008. – С. 35–36.

16. Kramer L. Music as Cultural Practice, 1800–1900 / L. Kramer. – Berkeley, CA : University of California Press, 1990. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.ark.cdlib.org/ark:/13030/ft7j49p1r5/.

Анотація

Гончаренко П. В. **Вияви масової та елітарної культури в соціальному бутті музики в добу постмодернізму.** – Стаття.

У статті розглядається структурування елітарної та масової культур навколо своїх функцій на прикладі соціального буття музики, представлені аргументи стосовно самовизначення субкультур за різними підґрунтями. Автор аналізує взаємопроникливість масової та елітарної культур, що відповідає потребі в особливій мові для традиційного й нетрадиційного сприйняття. Дві головні тенденції, що однаково відчутні в усіх сферах сучасної художньої та наукової думки, – тенденція до національно-кореневого й до універсального, загальнобуттєвісного – свідчать про інтенсивний ривок у творенні національного буття. Кульмінація національних проблем викликає висвітлення універсальних цінностей і засвідчує потенції культури до структурування осмисленої життєдіяльності. Елітарна культура з її ставкою на індивідуальне, авторське й масова – з її опорою на колективне однаково живлять творчу волю та колективну пам'ять мистецтва. Наголошується на тому, що радикальний плюралізм постмодернізму розмиває критерії й порушує ієрархію цінностей.

Ключові слова: масова культура, елітарна культура, соціальне буття музики, бароко, постмодернізм.

Аннотация

Гончаренко П. В. **Проявления массовой и элитарной культуры в социальном бытии музыки в эпоху постмодернизма.** – Статья.

В статье рассматривается структурирование элитарной и массовой культур вокруг своих функций на примере социального бытия музыки, представлены аргументы относительно самоопределения субкультур на разных основаниях. Автор анализирует взаимопроникновение массовой и элитарной культур, что отвечает потребности в особом языке для традиционного и нетрадиционного восприятия. Две главные тенденции, которые одинаково ощутимы во всех сферах современной художественной и научной мысли, – тенденция к национально-корневому и к универсальному, общебытийственному – свидетельствуют об интенсивном рывке в создании национального бытия. Кульминация национальных проблем вызывает освещение универсальных ценностей и удостоверяет потенции культуры к структурированию осмысленной жизнедеятельности. Элитарная культура с ее ставкой на индивидуальное, авторское и массовая – с ее опорой на коллективное одинаково питают творческую волю и коллективную память искусства. Отмечается, что радикальный плюрализм постмодернизма размывает критерии и нарушает иерархию ценностей.

Ключевые слова: массовая культура, элитарная культура, социальное бытие музыки, барокко, постмодернизм.

Summary

Goncharenko P. V. **Manifestation of mass and elite culture in social music being in the era of postmodernism.** – Article.

The article deals with the structuring elite and mass culture around its functions on the example of the social music being, presented arguments regarding the identify of subcultures on different ground. The author analyses the interpenetration mass and elite cultures, that meets the requirements in the special language for traditional and non-traditional perception. There are two main tendencies, which are equally noticeable in all areas of the contemporary artistic and scientific notion. One of them is the national and root inclination; the other one tends to the universal and the common-existing. They show the intense breakthrough in the creation of national being. The culmination of national problems causes the coverage of universal values and demonstrates the potency of culture to structuring meaningful vital activity. The elite culture, with its stake on the individual and author's consciousness, and the mass culture, with its support on the collective one, equally nourish the creative volition and the collective memory of art. It is marked radical pluralism of postmodernism blurs criteria and violates the hierarchy of values.

Key words: mass culture, elite culture, social music being, baroque, postmodernism.

УДК 141.3:130.2+111.84

А. А. Добжиньскі
магістр філософії, ліценсіат теології,
аспірант кафедри історії філософії
Львівського національного університету імені Івана Франка

ЗЛО В ПОСТМОДЕРНІЗМІ: СПРОБА РЕЦЕПЦІЇ ЖАНА БОДРІЙЯРА

У прозорих системах, гомеостатичних чи гомеофлюїдних,
немає більше стратегії Добра проти Зла,
є лише стратегія Зла проти Зла – стратегія найгіршого
Жан Бодрійяр «Прозорість зла»

Постмодернізм, що перевертає філософські категорії «догори дригом» і підважує самі ідеї істини, добра та краси, навколо яких струнко вибудовувалася антична філософія і гнучко лавірувала пізніша філософська традиція Заходу, не залишає обабіч і проблеми етичного й онтологічного характеру, до яких належить одне з вічних питань філософії – проблема зла. Навіть більше, саме етичний контекст виявляється в ньому найбільш «розхристаним», а онтологічний – незбагненним (бо навіщо?).

«Сучасна революція – це революція невизначеності, – пише ще в 1970-х роках Жан Бодріяр. – Ми дуже далекі від того, що прийняти її» [1, с. 64]. Парадокс полягає в тому, що, уникаючи невизначеності, нарощуючи комунікативні потоки, масиви інформації тощо, ми лише поглиблюємо цей стан. Адже в нарощенні потоків суто статистично збільшується частка випадкового, що перебуває на периферії системи, тоді як нас тягне до фатального – того, що в серцевині. Вияв фатального неодмінно викликає в людини прилив екзальтації, що може бути потрактований як «доторкання до «справжнього», незмінного, бодай чогось, що не підлягає всезагальній мінливості. У такому потоці гостро постає питання границь, певного обмеження, яке задавало б вектор чи орієнтир. За умови необрання його самотужки (та й обрання теж, але меншою мірою) соціум застосовує власні принципи. Відтак чільним принципом у соціумі стає примус – примус до комунікації, до знання, до насолоди – начебто усього того, чого людина «органічно» повинна була б прагнути. Та саме тут і ховається спід «позитивного прикриття» благих намірів: «Підтвердження про те, що статичну істину завжди може бути спростовано, – зовсім не школярська гіпотеза. Це – надія, що виходить із самої суті колективного генія зла» [1, с. 60].

Операційний парадокс, що є результатом операційного примусу: «Краще нічого із себе не уявляти, щоб змушувати когось являти собою цінність; не потрібно будь-що знати чи виробляти, аби змушувати до цього інших; не потрібно мати приводу для розмови, щоб спілкуватися» [1, с. 72–73]. Ж. Бодрійяр підводить до цієї думки через приклад функціонування фізичного тіла спортсменів, однак це принцип застосовний до будь-якого виду діяльності. Зрештою, для успішної реалізації необхідна дистанція до ситуації. Так, «щоб розсмішити, бажано самому бути серйозним», стверджує Ж. Бодрійяр. Варто бути злим, аби «причинити добро»? Чи достатньо добрим, аби Зло прийняти? Бодрійярів підхід до проблеми зла надзвичайно цікавий у багатьох аспектах: від етичного до онтологічного (останній взагалі рідко й доволі нішево глибоко піднімався у філософській думці щодо зла). Тому його візія «тотального Добра» та обіцянки потенційної сили Зла видаються надзвичайно важливою й актуальною темою сьогодення, що могла б не лише збагатити філософську думку, а й полегшити «страхи» сучасного соціуму.

Категорія зла є викликом для філософії як одне з найбільш давніх і впертих питань, які пройшли в історії людського мислення величезний шлях, але не отримали визначення. Загальна бібліографія за темою значна, хоча після методологічних міркувань Ж. Наберта, Г. Марселя та П. Рікера, які намагалися окреслити певну мапу досліджень феномена зла, радикально нових ідей, окрім постмодерністського дискурсу, на нашу думку, так і не з'явилося. Поодинокі спроби осмислення зла в різних площинах: політичній (тут варто звернути особливу увагу на напрацювання американського психоаналітика Р. Столороу щодо риторики зла) [6]; семіотичній (наприклад, цілковито революційний текст А. Бокшицького про перенесення в науковий дискурс побутових уявлень про зло й адекватність перекладу і тлумачення Євангелія) [2]; соціально-філософській (бестселер Л. Свендсена в намаганнях «зловити» «неосяжність зла») [5]; зрештою, феноменологічній (знаменита «теорема про прокляту сторону речей» Ж. Бодрійяра).

Що ж стосується самого Ж. Бодрійяра, то його філософський спадок досліджується передовсім у ключі питань символічного обміну, симулякру та феномена тероризму як акту соціальної репрезентації. Усі вони мають вагоме значення щодо тем, у яких порушуються, однак, якщо підійти до питання зла як такого, дещо звужують його розуміння.

Саме тому, на нашу думку, варто більш глибоко звернутися до аналізу зла в усіх аспектах, які покладає Ж. Бодрійяр. Ми свідомо уникнемо зосередження на політично-етичному контексті тероризму й винесемо його за межі розвідки, аби уникнути смислових перекосів, актуалізуючи власне філософський ракурс. Зазначимо лише, що в соціумі, де легітимізованими виявляються розмаїті форми дискурсів про Добро, Зло трансформується в розмаїті вірусні й терористичні форми. Однак роль і «символічне навантаження» їх не таке однозначне, як може видаватися. «Тероризм у всіх його формах є трансполітичним дзеркалом Зла. Єдине справжнє питання, що постає перед нами, – питання про те, куди проникло Зло. Воно проникло всюди: анаморфоз усіх сучасних форм Зла нескінченний» [1, с. 121]. Отже, якщо раніше ми зосереджувались на онтологічному статусі зла [3; 4], то питання, яке ми прагнемо вирішити цим дослідженням, – де саме знаходиться умовна точка «гармонії» чи «ефективності» поміж Добром і Злом, якими вони є в нашому соціумі XX століття та який їх потенціал чи загрози.

Загроза «тотального Добра» та потенційна сила Зла: гомеопатична терапія

Як наш сучасник, утомлений цивілізаційними «здобутками», Ж. Бодрійяр убачає порятунок від «ери невагомості» саме в розмаїтих виявах зла: епідеміях хвороб, катастрофах, тероризмі, наркоманії, психічних розладах тощо. На перший погляд такі чаяння абсурдні, бо не можуть дати нічого позитивного. Але саме проти «білокрів'я позитивності», на яке хворіє сучасний соціум, – примусового позбавлення всього (речей і явищ) їхніх негативних рис – і скерована гомеопатична терапія Зла. Аби зрозуміти думку Ж. Бодрійяра, потрібно глибше проникнути в його візію сучасності.

З одного боку, тут ідеться про всезагальну оптимізацію згідно з критеріями відповідності й оптимальної сумісності, з іншого – про пояснення й виправдання всього існуючого. Саме упорядкованість, синхронізованість, досконалість – усе це утворює світ, абсолютно неприйнятний для природи як людини, так і самого світу. Така стерильність породжує численні алергічні реакції: «Неприйняття, відторгнення, алергія – особливий вид енергії. Ця внутрішня енергія, яка зайняла місце негативізму й обурення, викликаного незгодою, породжує найбільш незвичайні явища нашого часу: вірусні патології, тероризм, наркоманію, злочинність і навіть ті явища, які прийнято вважати позитивними, – культ успіху та колективну істерію виробництва – явища, багато більш схожі на примус позбутися чогось, аніж на спонукання будь-що створити» [1, с. 105–106].

У такому вихолощеному від небезпек світі, де загрозу становлять хіба автоімунні явища, баланс поміж добрим

© А. А. Добжиньскі, 2017

і злим набуває нового значення. Щоб зрозуміти, в чому полягає загроза тотального (а подекуди й тоталітарного) Добра та потенціальна конструктивна сила Зла, варто зауважити, як саме реалії сучасного світу змінили людину. «Зникли сильні спонукання чи, інакше кажучи, позитивні, вибагливі, привабливі імпульси. Бажання, які ми відчуваємо, дуже слабкі; наші смаки все менш визначені. Розпались, невідомо за чиїм таємним умислом, сузір'я смаку, бажання, волі. А сузір'я злої волі, відкидання й відрази, навпаки, стали більш яскравими. Здається, що звідти виходить якась нова енергія зі зворотнім знаком, певна сила, що замінює нам бажання, необхідне звільнення від напруження того, що замінює нам світ, тіло, секс. Сьогодні можна вважати визначеною тільки відразу, пристрасть більше такою не є» [1, с. 106]. Ці глобальні зміни чуттєвості не лише відбулися на рівні психосоціальному, а й зачепили начебто цілковито природний світ фізіології.

Якщо накласти міркування Ж. Бодрійяра на світ того, що ми позірно вважаємо «фізіологічним», – здоров'я, сексуальність, самопочуття, силу, чуття, то ми отримаємо відповідь, що це радше соціокультурні конструкти, аніж щось, що має нехай навіть умовно об'єктивну, та все ж чітку систему координат. Здоров'я й умовний «стан хвороби» залежать від прийнятих у суспільстві норм (зрештою, стандарти ВООЗ у різних країнах і регіонах теж різняться, або ж 37° за Цельсієм, які для східноєвропейської медичної традиції є критичною позначкою хворобливого стану, у північноєвропейській медичній школі такою не вважаються). Сексуальність уже розмиває штивні конструкти straight і гомосексуальності, стверджуючи показники гомо– й гетеро– двома полюсами, що є умовними, ідеальними (а отже, сконструйованими). Так само чуття, які хоча й мають закладену природу у фізіології та зовнішні подразники як фактори включення, але фокусування й навіть принципове виведення їх у поле уваги також залежать виключно від внутрішньої настанови, що перебуває в нерозривному зв'язку із соціокультурною нормою.

Жан Бодрійяр стверджує, що наші дії, наші затії та навіть хвороби мають усе менше об'єктивних мотивацій – це результат внутрішньої відрази до себе. Себто маємо вихолощений світ, скерований на «позитивність», «покращення», комфорт і безпеку, а з іншого боку, людину в ньому, що боролася за «причинення добра», але щось не спрацювало. «Ми стали соціумом фанатично зніженим чи знижено фанатичним» [1, с. 123]. Ця віртуальна згода душить і не залишає місця на антагонізм, полеміку, іронію, тим самим виганяючи зло за периферію. Кітчевий світ «няшок», яскравих селфі, коучів зі щасливого життя, тренінгів особистісного зростання й таке інше виштовхує все «негативне» за свої кордони. Негативне налаштування чи негативність загалом (до цього часто схильні зараховувати критичне налаштування взагалі) стають певною мірою *mauvais ton* – про це багато йдеться в аналітичних текстах про соцмережі, де «позитивність меседжу» позиціонується як один із ключових факторів успіху.

«Світ так наповнений позитивними емоціями, наївною сентиментальністю, канонізованим марнославством і догідливістю, що іронія, насмішка й суб'єктивна енергія зла в нім завжди виявляються більш слабкими» [1, с. 159]. Ж. Бодрійяр відзначає репресивний характер такої соціально схвалюваної стратегії щодо думки, де будь-яке відхилення від позитивної норми витісняється й підлягає відторгненню. «Позитивне, звеличене до рівня гіперболи, породжує катастрофу, в силу неможливості виділити кризу і критику навіть у гомеопатичних дозах» [1, с. 157]. Подібно як стерильно вичищений від паразитів і бацил організм атакує сам себе надлишком незастосовних антитіл, так і сучасний західний соціум відчайдушно вишукує в собі хвороби. Стратегія, застосовна для країн «третього світу» за зразком перемикання уваги на зовнішнього Ворога, тут спрацьовує слабко в силу егоцентричності «хворіючого суб'єкта». Фактично, для західного світу характерне самозамикання не лише емпатичне, а й інформаційне: пересічні новини зосереджені на інформаційному полі «близького околу» й рідко включають докладне інформування про міжнародний контекст, безпосередньо не застосовний до суб'єкта, який сприймає. А при включенні формат подачі інформації буде максимально відстороненим емоційно.

Жан Бодрійяр не називає цю ситуацію «кризовою», бо розуміє кризу як порушення рівноваги поміж причиною та наслідком, однак тут ідеться про «інтенсифікацію процесів у пустоті» [1, с. 48]. Така форма найкраще порівнюється з одним із улюблених прикладів Жана Бодрійяра – образом «диявольської вагітності», як називає рак Сюзен Зонтаг, ракові метастази виникають як боротьба організму із самим собою.

«Цей подвійний процес паралелізації та інертності, пришвидшення в пустоті, надмірності виробництва за відсутності соціального змісту й кінцевих цілей відображує й подвійний феномен, який прийнято приписувати кризі, – інфляцію та безробіття» [1, с. 49]. Власне, безробіття і є «застиглою масою інертності», воно і становить «сповільнену катастрофу», але навіть не через кількісні показники, а через якісні зміни [1, с. 50–51]. Проблема сучасного безробіття не у відсутності робочих місць як таких, а в пасивній згоді і схваленні цього статусу. Західне безробіття не передбачає життя в скруті та потуг до перекваліфікації, пошуку нових горизонтів, прикладення надзусиль. Це стан помірної ситості, безпеки й ліні, достатнього комфорту, що гарантує забезпечення «основних потреб» і не створює потреби до дії. Із цими проблемами вже зіштовхнулися соціально налаштовані Франція та Великобританія, а більш радикальна Німеччина вводить низку суворих обмежень для осіб, що живуть «на соціалах», на зразок неможливості мати у власності автомобіль чи певний контроль за відпочинком тощо. «Пустота ніколи не буває трагічною, насичення завжди фатальне; воно породжує водночас правець та інертність» – так фіналізував би опис актуального стану західного соціуму французький мислитель [1, с. 48]. Тобто ця соціальна система підтримки – благий намір, який своєю доброчинністю призводить до неочікувано кепських результатів.

Текст Ж. Бодрійяра написаний у спраглості за динамікою, за прозорим, зрозумілим лінійним рухом, що розігнав би нудоту перенасичення, в очікуванні війни. Однак сам Ж. Бодрійяр ще не вмів прикласти свої ж теоретичні тези до живої практики: теперішня війна більше не спроможна охопити всю систему, так як система вийшла за власні межі. Відчуття катастрофи – очищення, полегшення, звільнення – ось, що приносить вдоволення людині тепер. Це та мета, якої вона прагне і яку максимально відтягує, збільшуючи градус напруження. Атракційність тепер не адреналінова характеристика, навпаки, вона – в «переохолодженні подієвих процесів, а також у їх непередбачуваності» [1, с. 58], бо що може бути звабливішим у прописаному уніфікованими дипломатичним протоколами світі від непередбачливості.

Тероризм, маскарад, рак і теорема про прокляту сторону речей

Тероризм, маскарад, рак – такі версії «порятунку» непередбачено висуває Ж. Бодрійяр. «Тут немає ні моралі, ні винності: принцип Зла – просто синонім принципу повернення до попереднього стану і принципу лиха. У системах, що розвиваються шляхом всезагальної позитивності й утрати символів, зло в будь-яких своїх формах рівносильне основному правилу оборотності» [1, с. 95–96]. Тут автор «Прозорості зла» вводить певну ієрархічність: «Ще гірше зло – розумове отупіння, нормативне усуспільнення, універсальна запрограмованість» [1, с. 98]. Так, тероризм теж може бути автоімунною реакцією захисту від «епідемії згоди, політичної лейкемії й занепаду», подібно як неврози захищають людину від безумства, а СНІД – від сексуальної епідемії. «Перед обличчям загибелі, яке ховає в собі повна невагомість, незносна легкість існування, всезагальна скученість і лінійність процесів, загибелі, що захоплює нас у порожнечу, ці раптові вихори, які ми називаємо катастрофами, є те, що нас уберігає від катастроф. Ці аномалії, ці крайнощі відтворюють зону гравітації і щільності, що пере-

шкоджає дисперсії. [...] так, катастрофу можна розглядати як певну поміркoвану стратегію» [1, с. 101].

У наявній системі комунікацій і відношень немає більше боротьби Добра і Зла: Добро «зняшилось» та ослабло в монополізованому своєю надідеєю світі, а Зло трансформувалося в розмаїті вірусні й терористичні форми. «Для Зла не існує іншого трактування, аніж саме Зло» [1, с. 128]. Ж. Бодрійяр демонструє абсурдність вільного вибору в умовах диктатури Добра, коли право на життя стає настільки репресивним, що відбирає в людини право на Смерть. Така дійсність, що працює лише на один полюс, робить життя пласким, а людину – персонажем, а не людиною. Адже повноту життя забезпечують й інші права: «право на нещасний випадок, право на злочин, право на помилку, право на зло, право на найгірше, а не лише на найкраще, і це значно більшою мірою, аніж право на щастя, робить вас людиною, достойною цього імені» [1, с. 130].

Зло є невіддільною частиною речей, і це «життєвий принцип руйнації зв'язків», який не має стосунку до моралі, але є онтологічним принципом. Від самого створення Раю принцип Зла є принципом пізнання. Принцип Зла є принципом неузгодженості, непередбачуваності.

Основна ілюзія людства полягає в тому, що можна відділити Добро від Зла й тим самим створити умови розвитку одного з них, вона абсурдна й сміховинна. Розділення цих понять – мрія, а прагнення до їх об'єднання – фантастична утопія [1, с. 185]. Проблема Добра, відтак, у тім, що воно структурно складніше: «Добро полягає в діалектиці Добра і Зла, а Зло ж – у запереченні цієї діалектики. У радикальному розділенні Добра і Зла й унаслідок цього в автономії принципу Зла. Тоді як Добро передбачає діалектичний зв'язок зі Злом, Зло базується на самому собі, на повній несумісності з Добром. Зло, отже, виявляється господарем ситуації, і принцип Зла, панування вічного антагонізму, отримує тріумф» [1, с. 205]. В умовах обмеженості ресурсу – духовного, інтелектуального, вольового, енергетичного – виживає простіший механізм і система.

Саме на цих засадах Ж. Бодрійяр вибудовує свою теорему про прокляту сторону речей, що закладає нероздільність добра і зла. Загроза Добра в тому, що йому необхідне Зло для свого існування й розвитку, воно не самодостатнє в своєму бутті, його «зона комфорту» – крихкий баланс. Потенціал Зла ж – в ініціації відповідних процесів, що цей баланс можуть забезпечувати. Тому перемога Добра – це не знищення й і вигнання Зла, не позбавлення його демонічних сил, а обережна та сповнена насолоди непередбаченості співпраця.

Відтак змінюються самі правила гри, які, якщо їх прикласти до історичного фактажу й результативного аналізу, видаються не такими вже й новітніми: «Нове правило гри – принцип невизначеності, що панує сьогодні в усьому і є джерелом гострої інтелектуальної й, без сумніву, духовної насолоди» [1, с. 59].

Література

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр ; пер. с франц. Л. Любарской и Е. Марковской. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.

2. Бокшицкий А. Неизвестное евангелие по Матфею / А. Бокшицкий // Нева. – 2006. – № 2. – С. 193–198.

3. Добжински А. О возможности философской онтологии зла: к постановке проблемы / А. Добжински // Вестник ПСТГУ. Серия I «Богословие. Философия». – 2010. – С. 33–42.

4. Добжиньскі А.А. Зло як порятунок: об'єктивна енергія та онтологічний статус зла (Ж. Бодрійяр) / А.А. Добжиньскі // Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 25–26 березня 2016 року). – Львів : ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2016. – 108 с. – С. 14–19.

5. Сведсен Л. Философия Зла / Л. Сведсен ; пер. с норвежского. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 352 с.

6. Столороу Р.Д. Аушвиц, Бен Ладен и идеология воскрешения / Р.Д. Столороу [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://russ.ru/pole/Aushvic-Ben-Laden-i-ideologiya-voskresheniya.

Анотація

Добжиньскі А. А. **Зло в постмодернізмі: спроба рецепції Жана Бодрійяра.** – Стаття.

У статті розглядаються феноменологічні й частково онтологічні аспекти проблеми зла в праці Ж. Бодрійяра «Прозорість зла». Підважується правомірність симетричної опозиції категорій «Добро» і «Зло», пропонується інший тип взаємовідносин, закладений у їх онтологічних характеристиках. Порушується питання порятунку сучасної людини від «ери невагомості» й «тоталітаризму позитивності», що втілюється в «операційному примусі» тотального Добра. Через аналіз категорій тероризму, маскараду та раку обстоюється слушність теореми про прокляту сторону речей, яка може слугувати відновленням «життєвого принципу руйнації зв'язків». Цілюща сила зла вбачається в гомеопатичному його дозуванні й нерозривності добра і зла як онтологічного принципу. Зло стверджується як автономне, а Добро – як діалектичне й несамодостатнє у своєму бутті. Потенціал зла покладається в ініціації процесів, які можуть забезпечувати крихкий баланс цієї нероздільності.

Ключові слова: зло, філософія постмодернізму, Жан Бодрійяр, онтологія зла, феноменологія зла, тотальне Добро, символічний обмін, «ера невизначеності», тероризм, теорема про прокляту сторону речей.

Аннотация

Добжиньски А. А. **Зло в постмодернизме: попытка рецепции Жана Бодрийяра.** – Статья.

В статье рассматриваются феноменологические и частично онтологические аспекты проблемы зла в сочинении Ж. Бодрийяра «Прозрачность зла». Ставится под сомнение правомерность симметричной оппозиции категорий «Добро» и «Зло» и предлагается иной тип взаимоотношений, заложенный в их онтологических характеристиках. Поднимается вопрос спасения современного человека от «эры невесомости» и «тоталитаризма позитивности», воплощенного в «операционном принуждении» тотального Добра. Через анализ понятий терроризма, маскарада и рака отстаивается правомерность теоремы о проклятой стороне вещей, которая может служить возобновлением «жизненного принципа разрушения связей». Целебная сила зла усматривается в гомеопатической его дозировке и неразрывности добра и зла как онтологического принципа. Зло утверждается как автономное, а Добро – как диалектическое и несамодостаточное в своем бытии. Потенциал зла предполагается в инициации процессов, которые могут обеспечивать хрупкий баланс этой неразделимости.

Ключевые слова: зло, философия постмодернизма, Жан Бодрийяр, онтология зла, феноменология зла, тотальное Добро, символический обмен, «эра неопределенности», терроризм, теорема о проклятой стороне вещей.

Summary

Dobrzyński A. A. **Evil in postmodernism: an attempt at reception by Jean Baudrillard.** – Article.

The article deals with phenomenological and – partially – ontological aspects of the problem of evil in the work of J. Baudrillard "Transparency of Evil". The legitimacy of the symmetrical opposition of the categories of Good and Evil is called into question, and another type of relationship is laid down (implicitly laid in their ontological characteristics). The issue of saving the modern man from the "era of weightlessness" and "totalitarianism of positivity", embodied in the "operational compulsion" of the total Good, is being raised. Through analysis of the next concepts: terrorism, masquerade and cancer, the legitimacy of the theorem on the damned side of things is upheld, which can serve as a renewal of the "vital principle of breaking ties". The curative power of evil is seen in its homeopathic dosage and the continuity of Good and Evil as an ontological principle. Evil is affirmed as autonomous, and Good – as dialectical and not self-sufficient in its being. The potential of evil is assumed in the initiation of processes that can ensure a fragile balance of this inseparability.

Key words: Evil, philosophy of postmodernism, Jean Baudrillard, the ontology of evil, phenomenology of evil, total good, symbolic exchange, "era of uncertainty", terrorism, theorem about the damned side of things.

УДК 130.2

Ю. Д. Доброносова
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та педагогіки
Національного транспортного університету

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ САМОЗДІЙСНЕННЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО РОЗМАЇТТЯ МЕДІА

Сучасне медіарозмаїття суттєво відрізняється від медіарозмаїття кінця минулого століття, а філософсько-антропологічний розмисел другої половини 20 століття й філософсько-антропологічний розмисел нашого часу постають у горизонті домінування різних медіа та різних повсякденних комунікативних практик, а самі ті, хто його здійснюють, є людьми відмінних медіасвітів, адже в різні століття «філософи, абсолютно поза залежністю від їхнього саморозуміння, підкорювалися непостійним медіатехнічним умовам» [3, с. 181]. Актуальність філософських і міждисциплінарних досліджень медіа на початку 21 століття пов'язана передусім із тим, що сьогодні різноманітні медіа не лише мають потужний соціокультурний потенціал і активно змінюють повсякденні практики комунікації й культурні практики, а й впливають на екзистенціальне самоздійснення суб'єкта вже як медіасуб'єкта, беручи участь у творенні смислів. Тому пізнання екзистенціальних аспектів самоздійснення особистості у світі сучасного медіарозмаїття важливе для розвитку сучасного філософсько-антропологічного розмислу.

Нині медіа визначають, якими смислами наповнюється культура, а домінування окремих медіа тісно пов'язане з моделлю суб'єкта, притаманною тій чи іншій добі. Із самого початку дослідження медіа були пов'язані з філософією культури, філософською антропологією, феноменологією, теорією пізнання, проте розмаїття підходів інколи призводило (і призводить) до надмірно плюралістичної картини, де авторські перспективи створюють не завжди продуктивне «миготіння» думок, ідей, припущень. Тому не всі здобутки в царині філософії медіа або теорії медіа можуть бути використані під час осмислення екзистенціального смислу й потенціалу розмаїття медіа, яке нині є частиною життєсвіту особи. Аналіз останніх досліджень різних аспектів сучасної медіакультури засвідчує, що природа та соціокультурний смисл медіа осмислюються в численних дослідників. До концептуально важливих зараховуємо роботи Фрідріха Кіттлера, Маршалла Мак-Люена, Нікласа Лумана, Вілема Флюссера та підходи до онтологічного й антропологічного смислу медіа Ольги Бурової, Дітмара Кампера, Михайла Степанова та Лідії Стародубцевої. Цінними є й дослідження соціальних медіа та кіберкомунікації Лева Мановича, Катерини Батаєвої, Сергія Ягодзінського, Алли Петренко-Лисак. Серед вітчизняних і зарубіжних досліджень медіа прикметними є ті, які пов'язують розуміння ролі медіа зі специфікою людського існування. Ця лінія простежується в працях Олівера Грау, Дітмара Кампера, Лідії Стародубцевої. Характеристика сучасного медіарозмаїття не може бути повною й без використання матеріалу досліджень, присвячених специфіці медіамистецтва (Ольги Брюховецької, Оксани Чепелик, Яніни Пруденко). Проблема пізнання медіа в зарубіжній і вітчизняній гуманітаристиці надзвичайно популярна з останньої чверті минулого століття й донині, але екзистенціальні аспекти самореалізації та екзистенціальний смисл медіадосвіду ще недостатньо осмислені. У дослідженні зустрічаються дві проблеми: екзистенціальних аспектів самоздійснення та специфіки сучасного медіарозмаїття. Сьогодні різноманітні медіа конституюють соціокультурну реальність шляхом творення смислів, вони залучені й до конституювання екзистенціальних вимірів існування, проте вони можуть поширювати загрози збереженню її індивідуальності й унікальності особистості, унеможливлювати творення індивідуальних смислів шляхом поширення готових відповідей на смисложиттєві питання. Отже, перед нами постає мета – проаналізувати екзистенціальні аспекти самоздійснення в контексті сучасного розмаїття медіа. Її реалізація потребуватиме вирішення двох завдань, а саме: характеристики контексту сучасного медіарозмаїття та виявлення особливостей вияву екзистенціальних аспектів самоздійснення в ньому.

Людська ситуація у світі не одне століття виявляється передусім ситуацією в культурі певних медіа, бо завдяки їх перспективам ми маємо змогу оприсутнювати й певне самознання. Самоздійснення неодмінно включає медіадосвід, адже культура друкованої книги чи культура всюдисущих мас-медіа, культура письма або культура звичайної телефонії передбачають, що діючий суб'єкт має досвід у межах їх можливостей. Медіальність інтенсифікує ті чи інші аспекти людського у світі й різні вияви прихованої надмірності людської істоти. У Фрідріха Кіттлера є промовиста фраза про те, що технічні медіа є моделями так званої людини, «нам нічого не відомо про наші почуття, доки медіа не нададуть їх моделі та метафори» [2, с. 29]. Проте медіа оприсутнюють у світі окремі аспекти людського, водночас затемнюючи інші, а самоздійнення у світі співіснування різних медіа часто стає викликом, який постає перед суб'єктом, бо вони можуть і протистояти одне одному, і підсилювати вплив одне одного, і підсилювати суперечності в медіадосвіді. Тому філософсько-антропологічний розмисел, який передбачає автономний розгляд індивідуального існування від медіарозмаїття сучасності, навряд чи буде продуктивним у пізнанні людської ситуації сьогодення. Уже автори філософських досліджень медіа минулого століття, по суті, говорили про специфіку людського існування, потенції людської істоти, колізії саморозуміння й комунікації, неоднозначність самоздійснення й самоперевершення. Адже коли Маршалл Мак-Люен зазначає, що всі медіа є розширенням наших тіл у просторі, але це не призводить до визволення особи, скоріше «люди миттєво виявляються зачарованими будь-яким розширенням самих себе в будь-якому матеріалі, окрім них самих» [5, с. 50], він говорить про специфіку виявів людського у світі культури певних медіа і водночас про особливості екзистенціальної ситуації людини у світі. Міркуючи про різні покоління оптичних медіа та їх вплив на культуру, Фрідріх Кіттлер указує, що саме вони «стають привілейованими моделями, згідно з якими формується наше так зване саморозуміння, а їх проголошуваною метою стає підміна або підтасовка такого саморозуміння» [2, с. 30], і так звертає увагу на роль медіа в процесах самоідентифікації. Коли вже українська дослідниця медіа, наша сучасниця Лідія Стародубцева пише про зняття дистанцій у сучасному світі й міркує про те, за яких умов медіум-як-перешкода перетворюється на медіума-як-провідника, то вона, по суті, осмислює екзистенціальні аспекти людського, особливістю якого і є те, що зяяння дистанцій між людиною та вислизаючою реальністю «визначає щілину між сутністю й існуванням, примушуючи людину жити у віковічному просторі незбігів, у щілинах між «буттям» і «сущим» [7].

Бурхливий розвиток медіатехніки, трансформації масової комунікації й повсякденних комунікативних практик, становлення соціальних мереж і розгортання потенціалу цифрових медіа створює такі рамки, в яких людина постає перед викликом, пов'язаним із постійною необхідністю освоювати нову медіатехніку, стикаючись водночас не лише з викликом технологічним. Кожен виклик, який коли-небудь кидали людині створені нею самою медіа, неодмінно

© Ю. Д. Доброносова, 2017

мав екзистенціальні аспекти. Сучасний відрізняється тим, що нині медіа різних поколінь позначені високим ступенем мультимедійності. Лідія Стародубцева [7] указує, що сама властивість медіальності не належить ані речі, ані погляду, який на неї скерований, адже є ситуативною змінною, яка залежить від можливості зміни погляду «на» (річ) поглядом «крізь» (медіум), а проникність (для зору і для умоглядного) є ступенем прозорості речі для спрямованої на неї свідомості, котра здатна перетворити її на медіальну оболонку. Зміна одного покоління медіа іншим поколінням аж ніяк не означає зникнення попередників, тому перед сучасною людиною в медіарозмаїтті проступає структура з багатьох шарів, коли стикаєшся з наявністю попередніх медіа в нових медіа. Виникаючи в певній реальності, медіа й самі продукують певну реальність, недарма Ніклас Луман [4, с. 9] зазначає, що у взаємодії всіх медіакомунікації відбувається конденсація культури, адже основна функція й комунікації, і всіх її медіа є розвантаження та розширення когнітивних здатностей живої істоти, самі ж вони передають досвід і уможливлюють саморефлексію. Існування у світі медіарозмаїття початку 21 століття відрізняється від того горизонту, в якому відбувалося самоздійснення особи сто або навіть п'ятдесят років тому, однак ті чи інші медіа так само допомагають виявитися екзистенціальній специфіці людського як такого. Співвіднесеність світу зі свідомістю є тим простором, де здобуваються і творяться сенси, в тому числі й сенс індивідуального існування, але співвіднесеність світу з усвідомлюючою його суб'єктивністю є цариною, де й діють майже всі медіа всіх часів. Загалом медіальність можлива, бо людська суб'єктивність приводить у світ смислову реальність, а специфіка екзистенціального самоздійснення полягає у виявленні смислів, коли світ актуально дається й може бути даним людині у визначеностях тої чи іншої форми свідомості.

Якщо ми розглядатимемо екзистенціальне як рух індивідуального до творення смислу його існування, а екзистенціальні виміри – «як виміри особливого комплексу самовідчуття й переживання людською істотою власного існування» [8, с. 55], то досвід індивідуального переживання себе й набуття динамічної самототожності, творення індивідом власних смислів існування та свого горизонту існування в горизонті сучасного медіарозмаїття і є цариною екзистенціального самоздійснення, а крапки напруження між певним Я і Ти, між індивідуальним і загальним у соціумі, між людиною і світом стають місцями, де й відбувається смислотворення. Кожен із видів медіа так чи інакше пов'язаний із тим, що світоусвідомлення для особи завжди є самоусвідомленням. Отже, екзистенціальне в медіадосвіді підставне для самоздійснення та самоперевершення, причому останнє виявляється тим, що спонукає до конституювання не просто екзистенціальних вимірів, а до оприсутнення відповідей на виклики, усвідомлених особою. Парадокси самопрезентації в соціальних мережах, проблема збереження унікальності індивідуального існування в часи тотального уречевлення та поширення менеджменту ідентичності (наприклад, у сучасних соціальних мережах) – ось лише кілька прикладів екзистенціальних проблем самореалізації, що в горизонті нових медіа набувають нового звучання.

Питання, які були актуальними для екзистенціалістського розмислу 20 століття і для постекзистенціалістського мислення, поставали в горизонті домінування масової комунікації, тож саме в ті часи екзистенціалізм «перетворився на феномен постійної подвійності, постійної розведеності смислу, реалізації постійного зіткнення смислів» [8, с. 67], адже процес самоздійснення, представлений у ньому, поставав як процес такого самоздійснення в духовному, коли переживання теперішнього «ставало реальністю існування особи тільки як переживання назавжди втрачених можливостей минулого, але минулого такого у своєму значенні для формування індивідуальності самоздійснюваного Я, яке ніколи й нічим не могло вже бути ані компенсоване, ані змінено ні в теперішньому, ні в майбутньому його існуванні» [8, с. 65]. Осмислення екзистенціальних аспектів самореалізації як у ширшій традиції екзистенціальної філософії, так і в екзистенціалістських і постекзистенціалістських перспективах, рідко обходилося без розгляду проблеми збереження одиничності індивідууму як екзистенції. Ця проблема в часи сучасного медіарозмаїття набуває нової гостроти. Проте якщо філософи минулих століть говорили про екзистенціальний відчай (у часи друкованої книги й письма), про екзистенціальний вибір і свободу (в добу мас-медійного розмаїття), про неможливість свободи та комунікацію (в епоху потужного зростання впливу телебачення), то чи будуть такі розмови релевантними викликам світу сучасного медіарозмаїття, коли медіасуб'єкт ніби й узагалі зникає, його суб'єктивність замінено комунікацією, а його контакти і є свідченням його присутності? Постає ще одне питання: чи можливе одночасне співіснування екзистенціальних вимірів і менеджменту ідентичності, компенсуючої та розважальної функцій нових медіа та проблеми свободи й чи можуть бути екзистенціальні виміри свідомості оприсутнені в просторах нових медіа, які змінюють співвідношення приватного та публічного? Усі ці питання підтверджують тезу про те, що розмисел щодо екзистенціальних аспектів самореалізації повинен збагачуватися розглядом цих аспектів у саме горизонті сучасного медіарозмаїття.

У розмові про екзистенціальні аспекти самоздійснення не можна оминути й те, що постійне порівняння суспільної визначеності індивіда або його визначення ближчими чи дальніми іншими з образом самоуявлення може призвести до екзистенціальних кризових станів. І нерідко таке порівняння спонукає людину до відмови від власної індивідуальності, до намагання почати конструювати себе відповідно до зразків загалу. Сучасні медіа в їх розмаїтті є потужним чинником творення себе самого й самоідентифікації, вони можуть інтенсифікувати процес порівняння образу самоуявлення та визначення особи іншими. Тому позірне творення особою ідеального самообразу власного Я може не демонструвати розвиненості тієї площини екзистенціального, що могла б уважатися розвиненою формою духовного життя особистості. Міркуючи про особливості кібервіртуальних спільнот і кібервіртуальних особистостей, Алла Петренко-Лисак [6, с. 61] зазначає, що в кіберпросторі є множинні аналоги або омріяні типи конкретної особистості та кібервіртуальні особистості (як результат творчості індивідів чи груп індивідів), причому навіть у першому варіанті ми стикаємося з кібервіртуальною особистістю, котра має кібервіртуальне тіло й кібервіртуальну свідомість, які не є суворо визначеними та локалізованими. Її характерною рисою є постійне блукання, а її свідомість «є метарівневою надбудовою, розподіленою по множині звичайних свідомостей» [6, с. 61]. Кібервіртуальне тіло може включати в себе не тільки власне тіло, а й тіла інших особистостей, коли «в межах єдиного тіла виявляє себе групова свідомість декількох особистостей» [8, с. 61]. У такому варіанті ми часто маємо справу саме з можливістю постати в різних варіантах самототожності як можливістю існувати одразу в множинності образів самоздійснення, і цей приклад вкотре підтверджує те, що розмаїття медіа є екзистенціальним викликом людському існуванню. Проте сучасний медіагоризонт інтенсифікує й те, що нині ми «починаємо сприймати себе як вузлові крапки діалогічної мережі, і цю інтерсуб'єктивну мережу – як реляційне поле, з якого накреслюються проекти та інші поля, причому ці поля підступно знову поєднуються в мережу з тими, що проектуються» [9, с. 75]. Екзистенціальне самоздійснення передусім пов'язане з конституюванням і оприсутненням особою унікальних сенсів свого існування, проте не менш важливим є те, що тут не йдеться про деяке «тверде» ядро самості, адже під час визначення деякого суб'єкта в його самоздійсненні й самоперевершенні ми стикаємося із ситуацією, коли Я може ідентифікувати себе лише в порівнянні з Ти. Вілем Флюссер зазначає, що культурний розвиток людства «може розглядатися як покрокове відступання від життєвого світу» [9, с. 72], тобто з першим кроком із людей, що торкаються речей, ми перетворюємося на обробників, далі (другий крок) – на спостері-

гачів, із третім кроком – на скрипторів, а з четвертим – на калькуляторів, що й демонструє сучасна техніка. Останній, четвертий, крок, на думку дослідника, нині повністю завершений, наступний же крок, в абстракцію, є недоцільним, тому людство у своїй культурі ніби розвертається й починає іти у зворотному напрямку. В. Флюссер підкреслює, що «з першим кроком назад із життєвого світу відкривається провалля, на одному його боці постає світ як наш предмет (він став «об'єктивним»), а на іншому боці ми самі підставляємо предметам чоло (ми стали «суб'єктами об'єктів»)» [9, с. 73], тож нині людина починає переходити із суб'єктивної в проективну позицію, однак у такому проектуванні ми маємо справу з конкретизацією можливостей, що є свідченням проективної сили уяви. Дослідник робить важливий для розуміння екзистенціального самоздійснення в горизонті сучасних медіа висновок: «... всі попередні кроки назад із життєвого світу є фазами наших падінь у відчуження, і тепер ми знаходимося в тій вирішальній крапці, з якої ми починаємо проектувати себе» [9, с. 75].

Характеризуючи нашу добу як добу непевності, Зиґмунд Бауман [1, с. 40–41] зазначає, що її прикметами стали новий індивідуалізм, танення людських уз і занепад солідарності, тому у світі, де кожного індивідуума, його чи її, кинуто на самоті із собою, більшість індивідуумів є лише знаряддями одне для одного, і навіть щасливе і сповнене справами життя особи буде загрожено і пройнято страхом. Незахищеність і непевність стають екзистенціальним викликом, що постає перед особою, сучасні медіа здатні інтенсифікувати страхи, а сучасні медіакомунікаційні технології можуть використовуватися й для менеджменту страхів. Медіа підсилюють в особи переживання непевності й незахищеності, тож екзистенційна непевність стає характерною прикметою існування. Ще однією характеристикою сучасного горизонту самоздійснення є усвідомлення скороминущості, що пронизує як ставлення людини до світу речей, що оточують її, так і її стосунки із живими істотами. Наслідком екзистенціального вкорінення скороминущості у світоусвідомленні та самоусвідомленні особи є вироблення специфічного погляду на світ. Таке усвідомлення підсилюється екзистенціальними переживаннями людиною її скінченності, й найновіше покоління електронних і цифрових медіа підсилює таку тенденцію. Парадоксальність ситуації полягає в тому, що усвідомлення скороминущості може співіснувати в особи з переживанням вічності тривання певного відлуння суб'єктивності в медіапросторі. Така ілюзія безсмертя якщо не суб'єктивності, то її слідів і відлунь, є своєрідною компенсацією за усвідомлення скороминущості й тягар непевності. Швидкоплинність стає виміром часу та дочасності, але вона відтепер рідко сприймається як одна з трагічних характеристик людського існування. Речі та зображення, що швидко зникають, швидкоплинність ефективності соціальних структур, скороминущість високої ефективності ефемерної інформації є тими смислами, які творять нові медіа. Скороминущість і швидкоплинність є мітками культури нашого часу, і вони ж є мітками сучасного медіарозмаїття, і, мабуть, це можна назвати найбільшим екзистенціальним викликом, який постає перед людиною нині.

Отже, сучасні дослідження медіа з філософсько-антропологічною домінантою представляють горизонт розуміння, в якому медіадосвід постає як режим доступу людини до розуміння нею її теперішнього, майбутнього та минулого, а також розуміння нею самої себе й людської культури. Медіа в їх розмаїтті постають як неоднозначний феномен і мають неоднозначний потенціал. Сучасне медіарозмаїття є екзистенціальним викликом, а нові медіа є екзистенціальними посередниками та онтологічними машинами-апаратами, котрі впливають на формування орієнтирів існування людини. Драма екзистенціального пошуку в горизонті сучасного медіарозмаїття набуває нового звучання, а осягнення комунікативних аспектів екзистенціального самоздійснення в горизонті усвідомлення непевності і скороминущості людського існування є перспективними напрямом майбутніх досліджень.

Література

1. Бауман З. Плинні часи: життя в добу непевности / З. Бауман ; пер. з англ. – К. : Критика, 2013. – 176 с.

2. Киттлер Ф. Оптические медиа: Берлинские лекции 1999 г. / Ф. Киттлер ; пер. с нем. Б. Скуратова, О. Никифорова. – М. : Логос, 2009. – 272 с.

3. Киттлер Ф. Медиа философии/философия медиа / Ф. Киттлер // Логос. – 2015. – № 2. – С. 172–188.

4. Луман Н. Медиакоммуникации / Н. Луман ; пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. – М. : Логос, 2005. – 280 с.

5. Маклюэн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Г.М. Маклюэн ; пер. с англ. В. Николаева. – М. : Гиперборея : Кучково поле, 2007. – 464 с.

6. Петренко-Лисак А. О. Кібервіртуальні спільноти та кібервіртуальні особистості / А.О. Петренко-Лисак // Наукові записки Інституту журналістики: науковий збірник / КНУ імені Тараса Шевченка. – К. : КНУ імені Т. Шевченка, 2010. – Т. 38. – Січень–березень. – С. 56–62.

7. Стародубцева Л.В. Медиум и дистанция / Л.В. Стародубцева // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http: // www.culturalresearch.ru.

8. Феноменологія буття людини: сучасна західноєвропейська філософська рефлексія. – К. : Український Центр духовної культури, 1999. – 278 с.

9. Флюссер В. О проецировании / В. Флюссер // ХОРА. – 2009. – № 3–4. – С. 65–76.

Анотація

Доброносова Ю. Д. **Екзистенціальні аспекти самоздійснення в контексті сучасного розмаїття медіа.** – Стаття.

У статті окреслюється розуміння медіадосвіду й медіальності як виявів екзистенціальної специфіки людського існування та обговорюється специфіка екзистенціальних аспектів самоздійснення в контексті сучасного розмаїття медіа. Підкреслено, що неінструментальне розуміння всіх поколінь медіа допомагає розвивати філософію медіа як сучасну філософську антропологію. Мас-медіа й нові цифрові медіа представлено як креативний ресурс сучасної медіакультури. Нові медіа є мультимедійними та поліфункціональними, нині медіадосвід перетворюється на екзистенціальний досвід, проте всі медіа як неоднозначний феномен мають неоднозначний потенціал. Автор стверджує, що сучасне медіарозмаїття є екзистенціальним викликом, тому що нові медіа є екзистенціальними посередниками й онтологічними машинами-апаратами, котрі впливають на формування орієнтирів існування сучасної людини.

Ключові слова: медіарозмаїття, медіадосвід, нові медіа, екзистенціальне самоздійснення, медіальність.

Аннотация

Доброносова Ю. Д. **Экзистенциальные аспекты самоосуществления в контексте современного разнообразия медиа.** – Статья.

В статье очерчивается понимание медиаопыта и медиальности как проявлений экзистенциальной специфики человеческого существования и обсуждается специфика экзистенциальных аспектов самоосуществления в контексте современного разнообразия медиа. Подчеркивается, что неинструментальное понимание всех поколений медиа помогает развивать философию медиа как современную философскую антропологию. Мас-медиа и новые цифровые медиа представлены как креативный ресурс современной медиакультуры. Новые медиа мультимедийны и полифункциональны, ныне медиаопыт превращается в экзистенциальный опыт, однако все медиа являются неоднозначным феноменом и имеют неоднозначный потенциал. Автор утверждает, что современное медиаразнообразие является экзистенциальным вызовом, поэтому новые медиа – экзистенциальные посредники и онтологические машины-аппараты, которые влияют на формирование ориентиров существования современного человека.

Ключевые слова: медиаразнообразие, медиаопыт, новые медиа, экзистенциальное самоосуществление, медиальность.

Summary

Dobronosova Yu. D. **The existential aspects of self-realization in the modern media variety context.** – Article.

The article defines meaning of mediaexperience and mediality as manifestations of existential specific human existence and discusses the specifics of existential aspects of self-realization in the modern media variety context. Author highlights that the uninstrumental understanding of the all generations of media can help to develop the philosophy of media as a modern philosophical anthropology. Mass-media and new digital media is presented as a creative resource of modern media culture. New media are multimedial and multifunctional, now media experience becomes the existential experience, but all media as a ambivalent phenomenon has ambivalent existential potential. Author argues that modern media variety is an existential challenge, because new media are existential mediators ontological machines-devices that influence the formation of guidelines existence of modern man.

Key words: media variety, media experience, new media, existential self-realization, mediality.

УДК 1:316.4

В. И. Дуденок
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры истории и философии
Бердянского государственного педагогического университета

ПАРАДИГМА ГЛОБАЛЬНОЙ ЭВОЛЮЦИИ: ПЕРСПЕКТИВЫ ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Философия, стремясь понять мир как систему наиболее общих законов развития, сегодня пристально всматривается в будущее, пытаясь определить, предусмотреть эпохальные черты его трансформаций. Постмодернизм, признавая, что событие всегда опережает теорию, в то же время не может остаться вне понимания тех общих тенденций, которые так или иначе затрагивают судьбу любой страны.

Вопросы войны и мира, изменения климатической среды, миграционные процессы – это те проблемы, которые сегодня каждое государство заставляют искать основания для диалога, сотрудничества, надежд на будущее. Для философии эти проблемы, не случайно получившие название глобальных, – это не только аспект выживания планеты или развития Homo sapiens, но и целый спектр глубоко философских рефлексий: это, прежде всего, идея общечеловеческих ценностей и их соотношения с национальными или религиозными приоритетами, это также проблема тех устоев, которые позволяют налаживать межкультурную коммуникацию. Не случайно экзистенциальная философия подчеркивает, что интенция в будущее – это та мощная сила, которая поддерживает человека на плаву уже в настоящем. Поэтому актуальная задача философии – обоснование тех гуманистических целей, которые так необходимы сегодняшнему противоречивому миру.

Современные парадигмы глобалистики сформировались в конце XX века. Сегодня в мире утвердились семь относительно независимых, методологически различных школ глобалистики, среди которых значительное место принадлежит школе «универсального эволюционизма», или «глобальной экологии». Эта школа приковывает наше внимание, прежде всего, разработкой компьютерной модели «Гея», которая позволяет просчитать последствия мировой ядерной войны («ядерная зима»), и обоснованием необходимости мировых соглашений и компромиссов для решения судьбоносных проблем.

Школа «глобальной экологии», будучи сегодня влиятельным течением в международной глобалистике, является, в свою очередь, предметом многих философских рефлексий, а также привлекает экономистов, политологов, управленцев. Так, В.В. Казютинский обращает внимание на эпистемологические основы учения об универсальной эволюции, А.А. Мамчур актуализирует проблему критериев поступательного развития, указывая на те преграды, с которыми мы встретимся, если будем логично последовательными в теории эволюции. В разное время к анализу школы «глобальной экологии» обращались также А.С. Дорошкевич, С.В. Ткаличенко, С.А. Радзиевская, А.Ф. Бугаев.

Итак, хотя научная традиция изучения теории эволюции и, в частности, школы «глобальной экологии» имеет давние корни, современное обострение экономических, политических, аксиологических проблем актуализирует обращение ко многим аспектам школы Н.Н. Моисеева. Так, в центре внимания исследователей – интеграция естественных и гуманитарных наук в антропологической плоскости, проблемы проектирования систем, футурологический дискурс, аспекты синергетической методологии.

Цель статьи – исследовать философские основы школы «глобальной экологии», определить те главные синергетические аспекты, которые могут быть актуализированы сегодня.

Методологическим обеспечением своих разработок школа считает материалистическую диалектику, достижения системно-структурного анализа и концепцию В.И. Вернадского о ноосфере. Прослеживается также влияние Кантовского учения об антиномии, особенно в плоскости эпистемологии, которая объясняет, как возникает и организуется наше знание о глобальных системах и процессах. Для этой школы, которая, по словам ее сторонников, лежит на пересечении естествознания и философии, характерен акцент на идее единства мира во всем его многообразии, что позволяет авторам выводы, полученные в результате изучения иерархических структур, переносить в плоскость общественной жизни.

Основателем школы «универсального эволюционизма» является Никита Николаевич Моисеев, выдающийся российский математик. (Сегодня функционирует международная экологическая школа им. академика Н.Н. Моисеева.) Рассматривая мир как суперсистему, Н.Н. Моисеев разработал программу для создания системы моделей, которые описывают взаимодействие процессов биосферы с человеческой деятельностью. На первом этапе была построена модель взаимодействия феноменов атмосферы и океана, влияющих на погоду и климат. В начале 1980-х годов созданы эффективно работающие модели общей циркуляции атмосферы, морского льда и верхнего слоя океана, благодаря которым можно вести «климатические расчеты» на десятки лет вперед. Под руководством Н.Н. Моисеева разработаны экологические модели, которые позволили спрогнозировать экологические и демографические последствия ядерной войны. Согласно этим прогнозам, независимо от сценария ядерной войны, в результате наступит резкое, сильное и затяжное похолодание на континентах – «ядерная зима» [1]. Со временем на основе работ Н.Н. Моисеева складывается целостная концепция развития Вселенной, которая объясняет не только влиятельные процессы природных взаимодействий, но и касается аспектов культуры, цивилизации, политики.

По мнению Н.Н. Моисеева, Вселенная представляет собой единую систему, взаимосвязь элементов которой обеспечивает реализацию антропного принципа. Как подчеркивает В.В. Казютинский, Н.Н. Моисеев в размышлениях об универсальном эволюционизме предлагает два подхода к интерпретации понятия «универсальный». Во-первых, Вселенная, Универсум, то есть все то, что мы можем наблюдать, все время меняется, и мы являемся свидетелями непрерывного процесса эволюции. Во-вторых, Вселенная, Универсум определяются Н.Н. Моисеевым не только на основе принципа наблюдения, но и в качестве определенной Суперсистемы, под которой понимается наша Метагалактика как целостность [2, с. 8].

Содержание антропного принципа заключается в том, что даже незначительные нарушения мировых постоянных характеристик (сотые доли процента) могут качественно изменить свойства суперсистемы «Вселенная» и характер всех ее процессов. Ничтожное изменение некоторых параметров системы может привести к ее срыву, к полной перестройке. Поэтому следует понять те тенденции, которые в той или иной степени срабатывают на всех уровнях Вселенной.

Прежде всего, это цефализация – рост разнообразия и сложности существующих квазистабильных (ибо любая система условна) структур материального мира. Кроме того, по мере усложнения организации систем происходит одновременное ускорение процессов их развития и снижение уровня их стабильности.

Однако мир – это единство противоположностей. Природе свойственна и другая тенденция – кооперативность. Бесконечная эволюция открывает все новые и новые, потенциально в ней коренящиеся формы организации материи. Так возникает живое вещество, а затем и разумные формы жизни. Разум – это, прежде всего, новые возможности сохранить жизнь. Способность предвидеть и оценивать результаты своих действий позволила человечеству расширить свою экологическую нишу, то есть обеспечить стабильность не только

© В. И. Дуденок, 2017

своего организма, но и той части биосферы, в которой оно существовало.

Итак, весь процесс самоорганизации материи как в природе, так и в обществе мы можем представить себе как функционирование грандиозного рыночного механизма с бесконечной возможностью путей развития. Именно способ отбора оптимальных жизнеспособных структур Н.Н. Моисеев называет рынком, подчеркивая его текучесть и отмечая, что мы можем надеяться только на призрачные знания о нем. Здесь срабатывают общие принципы стабильности, сохранения гомеостаза, которые сами между собой конкурируют, составляя единое целое.

Таким образом, рынок при всем его могуществе вовсе не является идеальным механизмом отбора с учетом лучших перспектив. Природа не наделена человеческими интенциями и благими пожеланиями. Рынок предполагает возникновение всевозможных мутаций, роль и значение которых проявятся только со временем. Новый этап эволюции рынка начинается тогда, когда в деятельность его механизмов вторгается разум человека со всей совокупностью своих желаний, страхов, надежд.

Как отмечает Н.Н. Моисеев, коллективный разум – важнейший элемент земной биосферы. В процессе своей естественной эволюции с помощью человека суперсистема «Вселенная» не только приобретает способности к самопознанию, но и имеет возможности направлять свое развитие так, чтобы компенсировать или ослабить дестабилизирующие факторы. Итак, наш разум приобретает новое значение: он позволяет обеспечить стабильность системы «биосфера-человек».

Н.Н. Моисеев подчеркивал важность мысли Тейяра де Шардена и В.И. Вернадского о том, что в последние два века именно разум будет определять судьбу как человечества, так и природы. (Именно В.И. Вернадский заложил концептуальные основы теории научного управления экологическим состоянием и реальностью, в рамках которой разворачивается управляемая человеком природа, то есть ноосфера.) Во времена палеолита человек мог без деградации общекультурных оснований переносить тяжелые испытания. Сегодня же зависимость человека от природных факторов резко возросла. Вся наша цивилизация существует благодаря тому каналу, которым поставляет на поверхность скрытый в земных недрах углеводород. И нынче человек уже исчерпывает те энергетические ресурсы, которые появились на Земле в самый ранний период существования, – запасы ядерной энергии.

Поэтому теперь, отмечают сторонники школы «глобальной экологии», в условиях резкого усложнения нашей цивилизации и роста ее могущества дальнейшее существование на Земле популяции homo sapiens требует чрезвычайно тонкого согласования антропогенных нагрузок на биосферу с теми процессами, которые в ней происходят.

Речь идет о выборе такой стратегии использования природных процессов и собственной активности, которая была бы способна обеспечить гомеостаз человека, то есть реализовать принцип коэволюции природы и общества. Школа «универсального эволюционизма» разделяет тезис Тейяра де Шардена о ноосфере: на определенной ступени развития цивилизации человечеству придется взять на себя ответственность за ее дальнейшую эволюцию. Это является необходимым условием для выживания человечества на планете. Если и дальше развитие государств будет носить стихийный характер, если нагрузка на биосферу неконтролируемо возрастет, то параметры биосферы могут выйти за свои критические значения и она сделается непригодной для проживания.

Дальнейшее развитие цивилизации требует коллективных общепланетарных действий, то есть кооперации нового типа. В качестве ее символов выступают такие человеческие достижения, как «вечные истины» и «общечеловеческие ценности». По мнению Н.Н. Моисеева, они рождены самой Природой, ибо аккумулируют в себе концентрированный опыт выживания. Человечество как единое целое должно подчиниться условиям экологического императива, научиться преодолевать международные, межнациональные, религиозные противоречия, уметь находить разумные компромиссы ради благополучия общества в целом. Без «институтов согласия», которые будут заниматься поисками устойчивых компромиссов, человечеству в будущем не обойтись (речь идет о математической теории компромиссов).

Изложенная картина мироздания приводит нас к выводу, что в принципе не существует свободного развития, в котором бы преобладала гармония. В мире господствуют случайность и определенные присущие ей правила отбора, а не Промысел Высшего Разума. Эволюция непредсказуема в принципе. А значит, никакие абстрактные теории (как, например, идеи коммунизма, «полного гуманизма», общего блаженства, устойчивого развития) не могут быть реализованы, они останутся только прекрасными мечтами, отвлекая человека от насущных проблем. С точки зрения представителей данной школы, самое большее, что мы можем, – это просчитывать возможные тенденции мирового развития, опираясь на арсенал естественных наук, и предвидеть те опасности, которые подстерегают человека на путях эволюции.

Среди возможных опасностей цивилизационного развития особое место занимают бифуркационные состояния, так как выход из них непредсказуем и не может контролироваться разумом. Определяющими здесь будут те случайные воздействия (флуктуации), которые неизбежно присутствуют в любом процессе. В системе, утратившей равновесие, именно бифуркации станут определять дальнейшее развитие событий [3]. Как отмечает Н.Н. Моисеев, шутка биологов о том, что первая птица, на удивление Бога, вылетела из яйца динозавра, имеет глубокий смысл.

Н.Н. Моисеев предупреждал об опасности резких изменений в социальном устройстве общества, ибо, как и в любой другой бифуркации, разворот событий здесь непредсказуем, а в результате, как правило, меняется «канал эволюции» (аттрактор). Разум не способен сделать мировой процесс управляемым, подчинить его какой-нибудь возвышенной и прекрасной идее. Вот почему жесткое планирование и регламентация человеческой деятельности вредят развитию общества, заводя человечество в тупики и порождая глобальные кризисы.

Представители данной школы отмечают, что процессы мировой эволюции лишены целенаправленности и непредсказуемость – важнейший их атрибут. Отсюда в духе Канта следует требование особой осторожности в использовании тех мощных средств, которыми обладают современные цивилизации. Человечество вынуждено признать, что Вселенная слишком разнообразна и сложна, чтобы быть управляемой. Но, тем не менее, человечество должно стремиться использовать свой основной шанс – Разум, порожденный Природой. Задача Разума – предупредить людей о надвигающихся опасностях и выработать такую стратегию развития общества и биосферы, которая сохранила бы существующий «канал эволюции» и предотвратила бы очередную бифуркацию. Но такого результата невозможно добиться, опираясь лишь на естественные механизмы. Значит, людям придется создать новые рычаги саморазвития, полагаясь, прежде всего, на утверждение нравственных императивов [4, с. 278].

Одна из центральных идей школы «универсального эволюционизма» – утверждение о непреодолимости противоречий на всех уровнях Вселенной. Противоречия истолковываются как источник развития, поскольку именно они заставляют людей искать новые возможности. Поэтому вера в устранение противоречий действительно опасна, поскольку позволяет людям надеяться, что все как-то само собой образуется, и не побуждает их к поискам новых компромиссов.

Развитие духовного мира – это тоже определенный эволюционный процесс, который подчиняется всем общим законам самоорганизации. Различия и противоречивость множества духовных миров имеют своим основанием определенную целостность. Н.Н. Моисеев в работах, посвященных развитию общества, отмечает важность компромисса свободы и регламентации, инноваций и консервативных подсознательных установок, утверждая, что предотвращать нежелательные сценарии должно уметь гражданское общество и его институты.

Интересны размышления Н.Н. Моисеева о формировании целей развития Вселенной. Отмечая, что именно от их видения зависит судьба общества, ученый утверждает, что целесообразно говорить не об управляемых процессах, а лишь о направленном развитии социальных систем. Наше вмешательство необходимо лишь для того, чтобы поддерживать желаемые тенденции, чтобы избежать подводных камней и катастроф, способных изменить развитие событий. Тем более что, по мнению ученого, заглянуть далеко за горизонт нам не дано Природой, а долговременные цели всегда будут утопией или иллюзией, которая чаще всего вырождается в антиутопию. Такое видение мира называется автором «принципом кормчего»: стремясь достичь желаемой гавани, человек не должен рассчитывать только на свои силы; он в максимальной степени обязан уметь использовать мощные силы природы (силу течений и ветра) и уж, во всяком случае, не направлять свой корабль наперекор потоку. Так и в общественной жизни: главное – понять естественные тенденции развития, и только с помощью такого знания во имя того, чтобы сохранить себя на планете, надо стремиться преодолеть трудности этого развития [4, с. 319].

Среди тенденций общественной жизни отмечается усиление роли процессов информатизации, к которым относится и накопление знаний об окружающем мире. По мнению Н.Н. Моисеева, можно называть планетарное общество информационным только тогда, когда возникнет такого уровня Коллективный Разум, который будет способен играть в планетарном обществе такую же роль, которую в организме человека играет его сознание.

Итак, школа «глобальной экологии» утверждает, что преодоление экологического кризиса только техническими средствами невозможно. Человек должен понять, что он является неотъемлемой частью глобальных мировых процессов, а потому должен уметь взять на себя ответственность за свои поступки [5; 6].

Таким образом, школа «глобальной экологии» существенно повлияла на формирование современных парадигм глобалистики и наметила новые пути в антропологическом пространстве. Концепция универсального эволюционизма положена в основу научной картины мира. Принципы этой школы способствуют разработке методологических положений по развитию существующих информационных систем управления ресурсами и их распределения в иерархических системах с использованием соответствующего программного обеспечения, построенного на основе предложенных математических моделей.

Идея ноосферы рассматривается как мировоззренческая установка, которая предусматривает с целью решения глобальных проблем отказ от меркантильных ценностей общества потребления, осмысление важности самоограничений и внутренней дисциплины ради сохранения природы. Предложена новая этика взаимоотношений человека с природой – этика «экологического императива». Представителями этой школы доказана возможность мировых соглашений кооперативного типа ради решения глобальных проблем, выдвинута идея создания «институтов согласия» для достижения стабильных и эффективных компромиссов.

Литература

1. Моисеев Н.Н. Человек и биосфера: Опыт системного анализа и эксперименты с моделями / Н.Н. Моисеев, В.В. Александров, А.М. Тарко. – М. : Наука, 1985. – 271 с.

2. Универсальный эволюционизм и глобальные проблемы / отв. ред.: В.В. Казютинский, Е.А. Мамчур. – М. : ИФ РАН, 2007. – 253 с.

3. Моисеев Н.Н. Универсальный эволюционизм / Н.Н. Моисеев // Вопросы философии. – 1991. – № 3. – С. 3–28. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.hyperbolic-growth.ru/moiseev02.pdf (12.02.2017).

4. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера / Н.Н. Моисеев. – М. : Мол. гвардия, 1990. – 351 с.

5. Моисеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь разума / Н.Н. Моисеев. – М. : Яз. рус. культуры, 2000. – 223 с.

6. Моисеев Н.Н. Универсум. Информация. Общество / Н.Н. Моисеев. – М. : Устойчивый мир, 2001. – 198 с.

Аннотация

Дуденок В. И. **Парадигма глобальной эволюции: перспективы философских исследований.** – Статья.

В статье рассмотрены философские основы одной из ведущих школ глобалистики – теории «глобальной экологии». Анализируются базовые принципы и гипотезы учения об универсальном эволюционизме Н.Н. Моисеева, который является основателем данной школы. Утверждается, что Вселенная представляет собой единую систему, тесная связь элементов которой обеспечивает реализацию антропного принципа. Идея ноосферы рассматривается как мировоззренческая установка, которая предусматривает для решения глобальных проблем отказ от меркантильных ценностей общества потребления. Предложена новая этика взаимоотношений человека с природой – этика «экологического императива». Объектом анализа являются также интеграция естественных и гуманитарных наук в антропологической плоскости, проблемы проектирования систем, футурологический дискурс, аспекты синергетической методологии. Аргументируется, что школа «глобальной экологии» существенно повлияла на формирование современных парадигм глобалистики и проложила новые пути в антропологическом пространстве. Принципы этой школы способствуют разработке методических положений по развитию существующих информационных систем управления ресурсами.

Ключевые слова: антропный принцип, эволюция, бифуркация, аттрактор, развитие, система, цивилизация.

Анотація

Дуденок В. І. **Парадигма глобальної еволюції: перспективи філософських досліджень.** – Стаття.

У статті розглянуто філософські засади однієї з провідних шкіл глобалістики – теорії «глобальної екології». Аналізуються базові принципи та гіпотези вчення про універсальний еволюціонізм М.М. Моісеєва, що є засновником цієї школи. Стверджується, що Всесвіт являє собою єдину систему, тісний зв'язок елементів якої забезпечує реалізацію антропного принципу. Ідея ноосфери розглядається як світоглядна установка, що передбачає для вирішення глобальних проблем відмову від меркантильних цінностей суспільства споживання. Запропонована нова етика взаємовідношень людини з природою – етика «екологічного імперативу». Об'єктом аналізу є також інтеграція природничих і гуманітарних наук в антропологічній площині, проблеми проектування систем, футурологічний дискурс, аспекти синергетичної методології. Аргументується, що школа «глобальної екології» суттєво вплинула на формування сучасних парадигм глобалістики та проклала нові шляхи в антропологічному просторі. Принципи цієї школи сприяють розробці методичних положень щодо розбудови наявних інформаційних систем управління ресурсами.

Ключові слова: антропний принцип, еволюція, біфуркація, атрактор, розвиток, система, цивілізація.

Summary

Dudenok V. I. **The global evolutionary paradigm: prospects for Philosophical Studies.** – Article.

In the article philosophical foundations of one of the leading globalistic schools – the theory of "global environment" are considered. Analyzed the basic principles and hypotheses of universal evolutionism doctrine of N.N. Moiseev, who is the founder of the school. It is stated that the Universe is a single system, the close relationship of its elements ensures the implementation of the anthropic principle. The idea of the noosphere is considered as a worldview attitude that provides rejection of mercantile values of consumer society for solving global problems. A new ethics of human relationships with nature was proposed – "environmental imperative" ethics. The analysis object is the integration of natural and humanities sciences in the anthropological area, system designing problem, futurological discourse, synergetic methodology aspects. It is argued that the "global environment" school significantly influenced the formation of the modern globalistic paradigm and paved new paths in the anthropological space. The principles of this school contribute to the development of methodological provisions for the development of existing information systems on resource management.

Key words: anthropic principle, evolution, bifurcation, attractor, development, system, civilization.

УДК 303.214

О. В. Жуленьова
кандидат соціологічних наук,
молодший науковий співробітник відділу методології і методів соціології
Інституту соціології Національної академії наук України

ІНВАРІАНТНІСТЬ ЯК КРИТЕРІЙ ВИЗНАЧЕННЯ ЕКВІВАЛЕНТНОСТІ ДАНИХ У СОЦІОЛОГІЧНИХ КРОС-НАЦІОНАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Поняття «еквівалентність» застосовується сьогодні в різних науках як критерій співвимірюваності об'єктів. Актуалізація еквівалентності вимірювання зумовлена складністю співвимірюваності об'єктів і варіативністю контекстів, які можуть вплинути на коректність порівняльного аналізу. У найбільш широкому значенні еквівалентність вимірювання – це рівнозначність вимірювання в різних соціокультурних групах та умовах. Без досягнення еквівалентності неможливо досягти коректного порівняння, зробити ґрунтовних висновків і релевантної інтерпретації. Отримані оцінки без детальної перевірки на еквівалентність вимірювання не можна вважати надійними, а вимірювання – коректним. Досягнення еквівалентності вимірювання стає важливим методологічним завданням дослідника, без доведення якої будь-яке порівняльне дослідження втрачає сенс. У свою чергу, незважаючи на те що еквівалентність вимірювання є предметом вивчення багатьох дослідників (Г. Тріандіса (H. Triandis), Г. Хофстеде (G. Hofstede), Ф. Ван де Вев'єра (F. Van de Vijver), К. Льонга (K. Leung), Д. Мацумото (D. Matsumoto) та інших), багато питань залишаються невирішеними, особливо це стосується вітчизняної соціології.

Тому основним завданням статті є визначення й обгрунтування статистичної інваріантності як засобу перевірки еквівалентності вимірювання, який ураховує соціокультурну специфічність і варіативність соціальних реалій.

Однак, перш ніж визначити роль статистичної інваріантності в перевірці еквівалентності вимірювання, зазначимо основні складності вимірювання та співвимірювання соціальних об'єктів, із якими має справу дослідник. Для реалізації цього завдання звернемось до конструктивного підходу у вимірюванні. Цей підхід з'являється в методології гуманітарних наук як відповідь на неспроможність класичного підходу відповідати потребам гуманітарних наук. Конструктивний підхід починає формуватися в 40-х рр. XX ст. Його виникнення зумовлено потребами суспільних наук, які до цього часу досягли рівня, за якого подальший розвиток без використання емпіричних моделей досліджуваних об'єктів був неможливим. Непридатність класичного підходу вимірювання в гуманітарних науках зумовила розширення поняття, внаслідок чого під вимірюванням став розумітися принцип приписування чисел об'єктам незалежно від того, чи використовується одиниця вимірювання.

Завданням вимірювання в цьому контексті є пошук одиниць вимірювання, які характеризують досліджуваний об'єкт (індикаторів вимірювання). Такий підхід називають конструктивним, оскільки для вимірювання об'єкта створюється модель із певним набором одиниць вимірювання (дослідницький конструкт) [1]. Створена модель (конструкт) замінює дослідження самого об'єкта. Однак це можливо лише тоді, коли властивості моделі відповідають властивостям об'єкта, тобто зв'язки між числами, що утворюють числову модель, відповідають зв'язкам між досліджуваними властивостями об'єкта.

Результати дослідження моделі (конструкту) поширюють на оригінал (соціальний феномен) за умови дотримання певних методологічних умов. Однією з головних вимог є відтворення моделлю структурних компонентів оригіналу [2]. Велику роль у цьому підході відіграє те, наскільки створений конструкт охоплює всі характеристики об'єкта й наскільки індикатори в рамках цього конструкту є еквівалентними (рівнозначними) характеристикам самого соціального об'єкта. Основною складністю такого підходу є побудова конструкту, який би найбільш повно та коректно визначав усі змістові характеристики об'єкта й був повністю йому еквівалентним (рівнозначним).

У свою чергу, коли ми переходимо від вимірювання одного об'єкта до вимірювання об'єктів у різних соціальних умовах проблема рівнозначності стає ще гострішою. І від того, наскільки побудована модель (конструкт) однаково відтворює структурні параметри об'єкта (того чи іншого феномена, явища, тощо) в різних групах, залежить можливість коректної інтерпретації функціональних подібностей і відмінностей об'єкта. Ця характеристика є ключовою для перевірки еквівалентності вимірювання в крос-національних дослідженнях. Адже проведення крос-національного дослідження в соціології означає перехід від розгляду варіативності всередині однієї групи (країни) до подвійної варіативності крос-національного порівняння, і це вимагає спроможності обраних індикаторів охопити всю варіативність крос-національного аналізу. Основна складність порівняння даних, отриманих у результаті крос-національних досліджень, пов'язана з тим, що в різних країнах люди зазвичай виражають себе по-різному. А отже, виникає питання: чи можна використовувати один і той самий набір індикаторів для вивчення одного явища в різних країнах? У зв'язку з цим великого значення в крос-національних соціологічних дослідженнях набуває перевірка інваріантності для доведення того, чи досягнута «еквівалентність вимірювання на процедурному й концептуальному рівнях (процедурна й інтерпретативна еквівалентність).

Навіть якщо була доведена конструктна валідність в одній групі (в одній країні), цей конструкт може не працювати для вимірювання в іншій. А отже, не підходити для порівняльного аналізу. У нашому випадку (під час вимірювання рівня політичної довіри в кількох країнах) це можуть бути певні контекстуальні особливості, певні умови розвитку країни, які впливають на вимірювання політичної довіри із застосуванням лише цих індикаторів.

Тестування даних на інваріантність для встановлення рівня еквівалентності порівняння важливе через те, що з доведенням інваріантності підтверджується структурна схожість конструкту, що є необхідною умовою під час аналізу співвимірюваності. Структурна схожість конструкту встановлюється через рівень тотожності зав'язків між елементами, які зумовлюють функціонування соціального об'єкта та залишаються однаковими під час зміни умов. Структурні взаємозв'язки володіють певною стійкістю й інваріантністю до зовнішніх впливів.

Отже, аналіз тотожності структурних компонентів і зв'язків між ними є базовою та необхідною умовою співвимірюваності конструктів. Тільки за умови структурної подібності можна говорити про досягнення певного рівня еквівалентності вимірювання, в протилежному випадку еквівалентність вимірювання неможлива. Подібність функціональних виявів об'єкта стає можливою за умови досягнення структурної тотожності(див. рис. 1).

Якщо не підтверджена єдність структурних зв'язків між характеристиками, які визначають певний конструкт (рівень політичної довіри), не можуть бути доведені й функціональні особливості, а отже, саме ставлення респондентів, яке є предметом дослідження. Відповідно, відмінності у ставленні респондентів, їхньої оцінки в різних країнах (у нашому випадку це рівень довіри до політичних інститутів) також не можуть бути коректно проаналізовані.

© О. В. Жуленьова, 2017

Тому, для того щоб інтерпретація досліджуваного конструкту набула насправді змістового значення, перед будь-яким аналізом треба довести, що цей конструкт можна порівнювати відповідно до дослідницької мети в усіх країнах. За відсутністю такого аналізу змістовий аналіз не може вважатися релевантним. Визначення інваріантності вимірювання конструкту дає змогу враховувати похибки вимірювання і проводити крос-національне дослідження більш коректно, з більшою вірогідністю виключити некоректність порівнянь та інтерпретацію даних на основі виявлених артефактів. Тобто якість і коректність вимірювання конструкту залежать від того, наскільки вимірювання охоплює всі латентні складники, які впливають на функціонування соціального феномена й однаково оцінюють його в різних умовах.

Під інваріантністю в цьому випадку розуміється незалежність вимірювання від контексту й особливостей країни, в якій проводиться дослідження. Цей тип інваріантності є статистичною властивістю вимірювання, яка вказує на те, що за допомогою певного набору індикаторів вимірюється один і той самий конструкт у декількох країнах. Цей тип інваріантності досягається, якщо в результаті тестування структури індикаторів установлюється схожість структурних зв'язків між ними в різних групах (країнах).

У методології соціологічних крос-національних досліджень статистична інваріантність [3, с. 78–107] є засобом перевірки процедурної еквівалентності (рівнозначності індикаторів конструкту для порівняння конструкту в різних умовах).

Підтвердженням рівнозначності індикаторів слугує схожість структурних зв'язків між індикаторами, доведених у результаті тестування інваріантності вимірювання.

Найбільш часто використовуваним методом для тестування рівня статистичної інваріантності є багатогруповий конфірматорний факторний аналіз. Протягом останніх років конфірматорний факторний аналіз як різновид методу структурних рівнянь став розглядатися як метод, що найбільше підходить для тестування інваріантності вимірювання в різних країнах.

Згідно з Дж. Мартіном, основна перевага структурного моделювання порівняно з більш традиційними методами полягає в тому, що він дає досліднику можливість включити в модель гіпотези, що стосуються помилок вимірювання та їх впливів на відносини між змінними [5, с. 33–37]. У багатогруповому конфірматорному факторному аналізі спільність багатьох спостережуваних змінних пояснюється меншою кількістю латентних факторів. Це передбачає, по-перше, відтворення коваріаційної структури спостережуваних змінних, по-друге, проведення оцінки відповідності моделі дослідницькому конструктові. Основним завданням у цьому випадку є перевірка того, чи існує додатковий латентний фактор, який слугує причиною незрозумілої варіації, і той, що впливає на неоднорідність і нерівнозначність моделі в різних країнах [6, с. 265–268].

Основною перевагою цього методу є те, що він акцентує увагу на аналізі структурних зв'язків між індикаторами та визначенні хибних кореляцій, тобто таких зв'язків між двома ознаками, які за умови контролювання інших ознак відсутні, але під час обчислення кореляцій виявляються через наявність впливу третьої ознаки. Цей метод показує, які ознаки впливають одна на одну безпосередньо, а які ознаки опосередковують цей вплив, а також дає змогу перевірити гіпотезу про структуру факторних навантажень і кореляцій між факторами. Основна ідея методу в тому, що обрані індикатори повинні відображати один і той самий конструкт, зберігаючи при цьому однаковий тип зв'язку між ними. Гіпотетична модель повинна відтворювати вихідну коваріаційну матрицю індикаторів. В іншому випадку дослідник може говорити про похибку вимірювання. Завдяки накладанню структурних обмежень на коваріаційну матрицю цей метод допомагає перевірити структурні особливості дослідницького конструкту і проаналізувати відповідність дослідницького конструкту феномена на різних рівнях суворості. Конфірматорний факторний аналіз може використовуватися як для оцінювання конструктної валідності в рамках однієї країни, так і перевірки еквівалентності вимірювання конструкту під час порівняння конструкту в декількох країнах. Метод дає змогу перевірити міжгрупову і внутрішньогрупову відповідність емпіричної моделі конструкту в різних країнах, а також стійкість конструкту до зміни умов і впливу часу, прослідкувати ступінь схожості дослідницького конструкту на рівні подібності зв'язків між індикато-

Рис. 1. Особливості співвимірюваності дослідницьких конструктів

рами. При цьому він показує різні рівні інваріантності вимірювання, що дає можливість зробити висновок про ступінь співвимірюваності конструкту в декількох групах.

Типова модель конфірматорного факторного аналізу являє собою загальну факторну модель, у якій спостережуваний показник відображає основну латентну змінну. Модель перевіряється за допомогою тестів якості відповідності для з'ясування того, чи узгоджується патерн дисперсій і коваріацій у вихідних даних зі структурою емпіричної моделі (індикаторами і зв'язками між ними). Однак варто зауважити, що досліджувана емпірична модель розглядається лише як модель, яку не можна відхилити (принаймні до того моменту, поки в конструкт не будуть включені індикатори, які краще пояснюють досліджуваний феномен).

Отже, конфірматорний факторний аналіз дає змогу:

– представити матрицю залежностей між змінними;

– визначати значення дисперсій і коваріацій змінних у поточній моделі;

– перевірити, наскільки добре отримані дисперсії й коваріації підходять емпіричній моделі;

– отримати оцінки параметрів і стандартних помилок для чисельних коефіцієнтів у лінійних рівняннях разом із великою кількістю додаткової діагностичної інформації;

– перевірити узгодженість моделі з даними.

Визначення статистичної інваріантності для оцінювання співвимірюваності конструкту в декількох групах за допомогою багатогрупового конфірматорного факторного аналізу починається з вимірювання інваріантності для кожної групи (країни) окремо. Важливо спочатку перевірити, чи володіє ця модель прийнятною відповідністю в кожній групі. Роздільна перевірка дає змогу подивитися, наскільки узгоджуються результати моделей, але не дає можливості перевірити значущість відмінностей параметрів моделі між групами. Якщо за результатами тестування інваріантності виявляється відповідність моделі в кожній групі, тоді створюється багатогрупова модель вимірювання для кількох країн разом, яка визначає узгодженість моделі в декількох країнах. Також для аналізу стійкості вимірювання важливим є визначення статистичної інваріантності для випадкових підвибірок, це необхідно для ґрунтовного аналізу помилок на малій кількості респондентів, що є, як відомо, більш чуттєвим для вимірювання.

Загальна процедура вимірювання статистичної інваріантності полягає в тестуванні інваріантності вимірювання між базовою багатогруповою моделлю (без обмежень) і моделлю, в яку вводяться обмеження різного типу суворості. Якщо критерії відповідності підтверджують схожість емпіричної моделі й конструкту, можна робити висновок, що модель має інваріантність вимірювання в різних групах (тобто вона може бути застосована для всіх груп) відповідно до визначеного рівня статистичної інваріантності [7, с. 8–10].

Висновок про якість моделі робиться на підставі показників відповідності. У конфірматорному факторному аналізі найбільш часто використовуваними показниками відповідності вважаються хі-квадрат, NNFI, CFI, RMSEA, SRMR. На підставі значень цих показників робиться висновок про відповідність конструкту емпіричній моделі.

Нижче розглянемо, що означає, кожен із цих показників.

Model chi-square, CMIN (хі-квадрат моделі) є найбільш поширеним показником відповідності моделі. Значимий хі-квадрат говорить про суттєву відмінність коваріаційної структури моделі від спостережуваної коваріаційної матриці, що свідчить про невідповідність моделі. Якщо хі-квадрат <0,05, то є підстави для відкидання моделі.

Comparative fit index, CFI (порівняльний індекс відповідності) також відомий як порівняльний показник відповідності Бентлера. CFI не залежить від складності моделі й розміру вибірки. Чим ближче CFI до 1, тим вища відповідність.

Normed fit index, NFI (нормований індекс відповідності) також відомий як нормований індекс відповідності Бентлера. Варіюється від 0 до 1. Традиційно, значення NFI >0,95 уважаються хорошими [8], між 0,90 і 0,95 – прийнятними, <0,90 вказує на необхідність модифікації моделі.

Root mean square error of approximation, RMSEA (середня квадратична помилка апроксимації) також може мати назву RMS, СКО або розбіжність для кожного ступеня свободи. Уважається [8], що для достатньої відповідності моделі RMSEA повинен бути ≤0,05, а для задовільної відповідності – ≤0,08. RMSEA є популярним показником відповідності, через те що він не вимагає порівняння з нульовою моделлю.

Standardized root mean square residual (стандартизований середнєквадратичний залишок), стандартизований RMR (SRMR). SRMR – це стандартизований показник усередненої відмінності між прогнозованими та спостережуваними дисперсіями й коваріацією в моделі. Чим менше SRMR, тим краща відповідність моделі. SRMR <0,05 говорить про добру відповідність, <0,08 – про задовільну відповідність [8].

Використання конфірматорного факторного аналізу дає змогу відповісти на такі питання:

– чи один і той самий конструкт вимірюється в різних країнах?

– чи однаковим способом він вимірюється в усіх країнах?

Як уже зазначалось, рівень інваріантності за допомогою використання факторної моделі перевіряється шляхом накладання обмежень рівності й тотожності на модель. Р. Мілфонт (R. Milfont) і Р. Фішер (R. Fischer) наводять досить деталізовану класифікацію рівнів інваріантності, яка представляє різні ступені обмежень, а саме [9, с. 114–116.]:

– конфігуральна – однаковість структури базової моделі;

– метрична інваріантність – факторні навантаження однакові;

– скалярна інваріантність – факторні навантаження й інтерсепти однакові;

– часткова скалярна або часткова метрична інваріантність;

– жорстка факторна інваріантність (strict factorial invariance) – навантаження, константи й залишки однакові;

– інваріантність помилки дисперсії (error variance invariance) інваріантність + однакові середні + значення факторів + однакова дисперсія.

Однак для порівнюваності даних у крос-національних соціологічних дослідженнях досить досягнення трьох рівнів інваріантності, а саме:

a) конфігуральна інваріантність (конструкт вимірюється за допомогою одного й того самого набору індикаторів);

b) метрична інваріантність (конфігуральна + факторні навантаження, рівні в різних країнах);

c) скалярна інваріантність (конфігуральна + метрична + інтерсепти (intercepts) для всіх факторів і пунктів рівні).

Тільки якщо всі три типи інваріантності підтверджені, ми дійсно можемо порівнювати середні [14]. У свою чергу, варто пам'ятати, що рівень статистичної інваріантності, який необхідно підтвердити, залежить від цілей аналізу. Відповідно, від глибини і складності порівняння залежить рівень суворості інваріантності вимірювання. Для визначення, чи підходить цей набір індикаторів для вимірювання конструкту в різних країнах (вивчення базової структури конструкту, тобто, наприклад, чи можна вивчати політичну й соціальну довіру як один конструкт за допомогою саме цих п'яти індикаторів у всіх країнах), досить конфігуральної інваріантності. Для порівняння значення, яке має цей конструкт у різних країнах (наприклад, порівняння рівня політичної довіри), необхідно підтвердити ще й метричну інваріантність. Насамперед для порівняння середніх за факторами між країнами та в різні проміжки часу і для змістовної їх інтерпретації потрібні всі три рівня статистичної інваріантності: конфігуральна, метрична і скалярна. Тільки якщо всі три типи інваріантності підтверджені, ми дійсно можемо порівнювати середні (табл. 1).

Таблиця 1

Необхідний рівень інваріантності вимірювання відповідно до мети дослідження

	Конфігуральна інваріантність	Метрична інваріантність	Скалярна інваріантність
Вивчення базової структури конструкту	✓		
Порівняння конструкту в різних країнах	✓	✓	
Порівняння середніх конструкту	✓	✓	✓

Коли інваріантність не може бути встановлена на одному із цих рівнів, для дослідників може бути декілька варіантів подальших дій.

Першим варіантом є детальний аналіз контекстуальних особливостей. Аналіз контекстуальних даних являє собою детальний структурний аналіз досліджуваного конструкту з метою вивчення соціокультурних особливостей. Іншими словами, проводиться детальне вивчення контекстуальних особливостей задля їх урахування під час інтерпретації даних або модифікації моделі. Для того щоб зрозуміти, наскільки цей конструкт має однакове значення для різних країн, варто проаналізувати можливі контекстуальні дані, які впливають на однорідність групи і схожість у вияві конструкту. Безпосередньо це є пошуковий контекстуальний аналіз чинників, які можуть впливати на варіативність і неспіввимірюваність конструкту. Серед контекстуальних чинників можна виділити чинники, які зумовлюють існування досліджуваного конструкту в певному соціокультурному контексті. Такими чинниками можна вважати функціональні особливості того чи іншого конструкту (в нашому прикладі це може бути політика, яка проводиться в країні, рівень свободи слова в країні). Також можна виділити прямі й непрямі чинники, що впливають на рівнозначність конструкту в усіх країнах-учасницях дослідження. Під прямими маються на увазі обставини, які безпосередньо піддаються вивченню (явні причини функціонування, що безпосередньо можна зафіксувати (політична система в країні, форма правління тощо)). Інші чинники – непрямі або латентні (рівень демократичності в суспільстві, рівень авторитарності країни, рівень релігійності, рівень довіри до інших людей у країні). Далі можна виділити чинники об'єктивного й суб'єктивного характеру. Об'єктивні є тими, які ймовірно утворюють незалежні від суб'єкта передумови функціонування, а суб'єктивні – ті, що пов'язані з переробкою зовнішніх умов у свідомості та психіці індивіда. Чинники об'єктивного характеру можна розглядати як галузь зовнішніх спонукань до дії (стимули), а суб'єктивні – як внутрішні спонукання (усвідомлені потреби й мотиви, орієнтації). Між усіма зазначеними чинниками передбачається певний причино-наслідковий зв'язок.

Отримані свідчення про причинно-наслідкові зв'язки між вимірюваним конструктом і тими характеристиками, які можуть вплинути на релевантність аналізу, важливі для подальшої інтерпретації даних і, можливо, для подальшої модифікації моделі для більш точного й коректного порівняння конструкту. Такий аналіз є досить корисним, коли разом із тестуванням статистичної інваріантності конструкту за допомогою конфірматорного факторного аналізу виявлена варіативність групи за вимірювальними характеристиками в результаті t-тесту та дисперсійного аналізу. Загалом зазначені методи є важливим засобом перевірки однорідності груп за вимірювальними характеристиками. Наприклад, у дисперсійному аналізі використовують F-статистику (критичні значення – 0,05 або 0,01). Якщо отримані статистики є менші за вказані критичні значення, то групи є неоднорідними за певною характеристикою. Відповідно, можна зробити висновок, що знайдені контекстуальні характеристики, за якими відрізняються групи, можуть вплинути на процедурну еквівалентність конструкту, а про досягнення концептуальної еквівалентності в такому випадку говорити вкрай складно.

Другим варіантом подальших дій у разі виявлення неспіввимірюваності конструкту може бути продовження тестування моделі, яка включає в себе окремі оцінки деяких параметрів у підгрупах (підвибірках), наприклад, деяких факторних навантажень, деяких інтерсептів. Така перевірка відповідності являє собою тестування часткової інваріантності. Для того щоб визначити наявність часткової скалярної або часткової метричної інваріантності, потрібно, щоб хоча б рівність двох інтерсептів або двох факторних навантажень на кожен фактор була зафіксована між групами.

Загалом у разі відсутності статистичної інваріантності може виявитися, що під видом латентної змінної порівнюється рівень одного індикатора в одній країні, іншого індикатора – в іншій країні. Тому важливо застосовувати індикатори, які засвідчили свою порівнянність хоча б у невеликій кількості країн. Це може бути як оригінальна модель *(повний набір індикаторів конструкту)*, так й адаптована модель *(скорочена модель або модель зі зміною певних індикаторів на більш стійкі до зміни умов)*, якщо факторний аналіз показав, що вимірювальна модель із таким набором індикаторів не працює однаково в усіх країнах, обраних для порівняння.

Література

1. Кулаков А.П. Измерение в социологии : [учебное пособие] / А.П. Кулаков. – Новосибирск : НГАСУ (Сибстрин), 2005. – С. 69.
2. Паниотто В.И. Моделирование социальных процессов: функции и перспективы : [пособие] / В.И. Паниотто, С.В. Хуткая. – К. : Высшая школа социологии Института социологии НАН Украины, 2005. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://i-soc.com.ua/school/Panitto_model.pdf – С. 4.
3. Steenkamp J. Assessing Measurement Invariance in Cross-National Consumer Research / J. Steenkamp, H. Baumgarther // H – Journal of Consumer Research. – 1998. – Vol. 25. – № 1. – P. 78–107.
4. Reise S. P. Confirmatory factor analysis and item response theory:Two approaches for exploring measurement invariance / S.P. Reise, K.F. Widaman, R.H. Pugh // Psychological Bulletin. – 1993. – P. 114, 552–566.
5. Martin J.A. Structural equation modeling: A guide for the perplexed / J.A. Martin // Child Devel. – 1987. – № 58. – P. 33–37.
6. Jak S. A test for cluster bias: Detecting violations of measurement invariance across clusters in multilevel data / S. Jak, F.J. Oort, C.V. Dolan // Struct. Equ. Modeling. – 2013. – № 20 (2). – P. 265–268.
7. Vandenberg R.J. A Review and Synthesis of the Measurement Invariance Literature: Suggestions, Practices and Recommendations for Organizational Research / R.J. Vandenberg, C.E. Lance // Organizational Methods Research. – 2000. – № 3 (1). – P. 8–10.
8. Schumacker R.E. A Beginner's Guide to Structural Equation Modeling / R.E. Schumacker, R.G. Lomax. – N. Y. : Routledge Taylor & Francis Group, 2010. – P. 88.
9. Milfont R. Testing measurement invariance across groups: Applications in cross-cultural research / R. Milfont, R. Fischer // International Journal of Psychological Research. – 2010. – № 3. – P. 114–116.
10. Жуленьова О. Інваріантність і еквівалентність даних в крос-національних дослідженнях: співставлення понять / О. Жуленьова // Соціальні виміри суспільства : зб. наук. пр. – Вип. 6 (16). – К. : Інститут соціології НАНУ, 2014. – С. 400.
11. Vandenberg R.J. A Review and Synthesis of the Measurement Invariance Literature: Suggestions, Practices and Recommendations for Organizational Research / R.J. Vandenberg, C.E. Lance // Organizational Methods Research. – 2000. – № 3 (1). – P. 56.

12. Meredith W. Measurement Invariance, Factor Analysis and Factorial Invariance / W. Meredith // Psychometrika. – 1993. – № 58 (4). – P. 525–543.

13. Steinmetz H. Analyzing observed composite differences across groups: Is partial measurement invariance enough? / H. Steinmetz // Methodology. – 2013. – № 9 (1). – P. 4–5.

14. Davidov E. A Cross-Country and Cross-Time Comparison of the Human Values Measurements with the Second Round of the European Social Survey / E. Davidov // Survey Research Methods. – 2008. – № 2 (1). – P. 37.

Анотація

Жуленьова О. В. **Інваріантність як критерій визначення еквівалентності даних у соціологічних крос-національних дослідженнях. –Стаття.**

Стаття присвячена ролі інваріантності під час проведення крос-національних досліджень. Інваріантність являє собою необхідну умову співвимірюваності досліджуваних конструктів. Без досягання тотожності структури конструкту в різних групах говорити про можливість вимірювання конструкту, а отже, про досягнення еквівалентності немає сенсу. Досягнення рівнів інваріантності, поданих у статті (конфігуральної, метричної та скалярної), слугує критерієм установлення еквівалентності вимірювання. Важливо довести стійкість конструкту, демонструючи інваріантність у різних соціокультурних контекстах. Якщо доведена структурна ідентичність зв'язків між індикаторами, є передумови й необхідна база для співвимірюваності конструктів у різних країнах.

Ключові слова: конфігуральна інваріантність, метрична інваріантність, скалярна інваріантність еквівалентність, крос-національні дослідження.

Аннотация

Жуленьова А. В. **Инвариантность как критерий определения эквивалентности данных в социологических кросс-национальных исследованиях.** – Статья.

Статья посвящена роли инвариантности при проведении кросс-национальных исследований. Инвариантность представляет собой необходимое условие соизмеримости исследовательских конструктов. Без достижения тождества структуры конструкта в разных группах говорить о возможности измерения конструкта, а значит, о достижении эквивалентности не имеет смысла. Достижения представленных в статье уровней инвариантности (конфигуральной, метрической и скалярной) служит критерием подтверждения достижения эквивалентности измерения. Важно доказать устойчивость конструкта, демонстрируя инвариантность в разных социокультурных контекстах. Если доказана структурная идентичность связей между индикаторами, есть предпосылки и необходимая база для соизмеримости конструктов.

Ключевые слова: конфигуральная инвариантность, метрическая инвариантность, скалярная инвариантность эквивалентность, кросс-национальные исследования.

Summary

Zhuleneva O. V. **Invariance as a criterion for determining equivalence data in sociological cross-national studies.** – Article.

The article presents the role of invariance when conducting cross-national surveys. Invariance is a necessary condition of commensuration of research constructs. Without having achieved construct equivalence in different groups, talking of the possibility of measuring construct and thus achieving equivalence is senseless. Achievement of equivalence levels described in this article (configural, metric and scalar) serves as a confirmation criterion of achievement measurement equivalence. It is important to prove the stability of the theoretical construct from the cross-national aspect by demonstrating invariance in different socio-cultural contexts. If the structural identity of indication connections has been proven, there are prerequisites and a necessary basis for commensuration of the construct being investigated.

Key words: configural invariance, metric invariance, scalar invariance, equivalence, cross-national research.

УДК 130.2

Н. В. Іванова
кандидат філософських наук, доцент
Луцького педагогічного коледжу,
докторант кафедри філософії, соціології та менеджменту
соціокультурної діяльності
Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського

ЗНАННЯ Й МИСЛЕННЯ В КОНТИНУУМІ ТЕОЦЕНТРИЗМУ

Як відомо, до осягнення проблеми мислення як способу пізнання й діяльності в різні історичні епохи існували неоднозначні підходи та концепції. Так, в епоху Середньовіччя мислення підміняється догматизмом. Ще з часів Просвітництва епоха Середньовіччя вважалася наповненою «інтелектуальним мороком», у якому немає перспектив для розвитку живої думки та культури загалом. Проте, як зазначав Ф. Мерінг, «середньовіччя – це ніч, але осяяна місячним світлом». Адже, незважаючи на догматизм, філософія Середньовіччя залишила колосальну інтелектуальну спадщину й довела, що теологія неспроможна протиставити філософії більш дієвий, ніж вона, спосіб осмислення світу. Тому цілком закономірним є виявлення основних аспектів формування мислення в системі середньовічної культури, для якої визначальною було християнське вчення, локалізоване в метафізиці геоцентризму, що і становить мету й завдання статті.

Аналіз цієї проблеми посідає важливе місце у філософських дослідженнях вітчизняних і зарубіжних учених. Їх методологічну основу становлять праці Р. Бекона, Г.В.Ф. Гегеля, Е. Гуссерля, Р. Декарта, П. Копніна, М. Мамардашвілі, В. Шинкарука та ін. У новітніх філософських дискурсах проблемі мислення присвячені дослідження Є. Андроса, С. Кримського, В. Кебуладзе, В. Кременя, В. Ляха, В. Розіна й низки інших вітчизняних і зарубіжних мислителів.

Культура Середньовіччя формується в умовах усе більшого усвідомлення впливу на загальне, суспільне мислення індивідуального розуміння Святого Письма та мови. Логіка міркувань мислителя цієї епохи безпосередньо залежала від того, як він витлумачував (розумів) Бога і значення його Слова. А оскільки представники середньовічної метафізико-теологічної думки усвідомлюють себе особистостями, то вони в рамках християнського вчення, не відступаючи від нього, все ж витлумачували й розуміли Бога і Слово по-різному. У результаті вийшло, по-перше, що на роль теологічної онтології фактично претендувало два типи універсалій: античні категорії та середньовічна категорія «субстанції»; по-друге, онтологія повинна була визначатися як категорією «субстанції», так і ставити Бога об'єктом філософського вивчення, тобто категоріального осмислення; по-третє, потрібно було вияснити, як пов'язані між собою характеристики об'єктів, зумовлені їх відношенням до Творця, оскільки це відношення й умова виокремлення в одиничних об'єктах загального, тобто універсалій, і разом із тим усі об'єкти несуть на собі знак (печать) одиничності Творця; по-четверте, сформувалося розуміння, яке враховувало позицію й мовну творчість особистості мислителя, що передбачало множинне або плюралістичне витлумачення об'єкта (реальності).

Велике значення в цей період належало витлумаченню можливостей пізнання, якому приписувалися чотири основні рівні: чуттєве осягнення дійсності, уявлення, розсудок і розум. Останнім двом рівням було досяжне загальне – універсалії. «Відчуття, – писав відомий середньовічний мислитель Боецій, – схоплює форму, опредметнену в матерії. Уявленню доступні нематеріальні об'єкти. Розсудок же, минаючи зовнішню форму, котра є ознакою одиничного, виявляє те загальне, що в ній приховане. Тому будемо орієнтуватися, скільки в наших силах, до обителі вищого розуму. Тут людський розсудок побачить те, що визначено з неминучістю до появи в майбутньому. Божественний розум містить у собі певне знання, котре є нескінченною простотою вищого знання» [7, с. 178]. Виводячи людське пізнання та знання до подібності Божественного знання, Боецій, по суті, виходить на нову, середньовічну концепцію мислення. На його думку, спрямовують мислення не стільки логіка й категорії, скільки Творець. У середньовічному розумінні стратегіям мислення була властива амбівалентність: або Творець «промовляє», або «проявляє» свою волю через того, хто мислить. В останньому випадку накреслюється «логоцентрична» концепція мислення, яка була розвинена пізніше Р. Декартом.

Згідно з міркуваннями Боеція, оскільки Бог створив усі речі і є субстанцією, отже, всі речі одиничні й субстанціальні. Однак, оскільки мислення передбачає використання категорій, речі являють собою перші сутності, тобто універсалії. У результаті цього встановлюється ієрархія категорій: основою є категорія «субстанції», а всі інші категорії – вторинні, похідні. У певному значенні й сенсі вони взагалі не категорії, оскільки Бог існує в справжньому, реальному, дійсному сенсі, а все інше від нього похідне, тому що ним сотворене [7, с. 178–179].

Потрібно звернути увагу ще на один суттєвий момент становлення нового типу мислення – зміна реальності й виникнення нових проблем. У середні віки формується принципово нове розуміння соціальної та політичної дійсності, яка починає кардинально змінюватися після перших хрестових походів. Завдяки цьому відкритий інший, невідомий світ, межі Європи розширилися, пожвавилася торгівля, все більшого значення починають набувати товарно-грошові відносини. Тут потрібно враховувати те, що ідеальний світ, створюваний християнством у середні віки, – це опис світу реального через його збагачення структурою метафізичних переваг і богословських інструкцій, редукуючи їх до багатоманітності ситуацій. Ідеальний релігійний опис і тлумачення утворює «предмет свого опису тим, що розділяє світ на значиме (сакральне) і повсякденно-профанне (накопичення можливих звернень). Релігія задає структуру преференцій, але вони є тим, що не накладається поверх феноменів соціоекономічної реальності, а, власне, становить процес її творення. Суспільство існує лише завдяки тому, що в процесі колективної діяльності деякі полюси орієнтації одержують стабільну перевагу. У цьому смислі та або інша галузь чи специфічний тип деякої активності (правосуддя, економіка, війна, влада) виникають тому, що створюється їх опис [4]. У цьому аспекті ідеальне суспільство, до якого прагнув середньовічний теоцентризм, функціонує як інструмент обробки й осмислення реального.

Важливим для розуміння інтенсивності процесу розвитку мислення в середньовічній метафізиці, в тому числі релігійній онтології, є аналіз господарського життя. Головне завдання, яке ставила перед собою віруюча середньовічна людина, – спасіння. На думку Аврелія Августина (Блаженного), завдяки одержаному в спадок від Адама і Єви першородного гріха людина сама не здатна досягнути спасіння. Воно може бути лише дароване згори, від Творця. Стосовно соціального життя, то кожен нехай перебуває в тому стані, в якому він опинився завдяки волі Божій. А звідси випливали принцип «соціальної пасивності» і принцип «недіяння».

Видатний філософ епохи Середньовіччя Тома Аквінський усуває августинівський дуалізм і шукає шляхи єднання двох світів. Цей шлях знайдено, і він співвимірний із логікою «добрих справ». Специфічний характер цього шляху виявляється насамперед у раціональному облаштуванні існування індивіда в цьому світі з метою досягнення ним «стану благодаті». Причому «Божественна благодать» залежить від

© Н. В. Іванова, 2017

зусиль самої людини. Відповідно до зробленого й винагорода за зроблене – це той «революційний» принцип, який перевернув мислення середньовічної людини та вказав їй шлях у нову історію, тобто в нову реальність [9, с. 134].

Однак цей принцип стосувався виключно загробного життя й одержання Божої благодаті в потойбічному світі. Стосовно соціального життя, то Тома Аквінський був представником усталеної точки зору, згідно з якою кожен стоїть на своєму місці та залишається на ньому все життя. Кастовість як принцип життєдіяльності суспільного організму в умовах західного (західноєвропейського) суспільства набула форму кастовості потреб: ти можеш мати ту потребу, яка відповідає твоєму соціальному положенню. У вченні Томи Аквінського ідея матеріального утримання відповідного соціальному статусу становить важливу основу: потрібно знайти міру (обмежувач), котра регулювала б відношення людини до світу зовнішніх благ (спокус). Цей критерій полягав у такому: потреби людини повинні відповідати її соціальному стану. Звідси встановлювалась і міра багатства: «людина була багатою тією мірою, якою це відповідало її соціальному статусу» [9, с. 135]. Іншими словами, ніхто не може піднятися вище по соціальних сходах, тобто своєю працею й діяльністю досягнути вищого соціального становища, відповідно, не може нажити собі багатства, яке забезпечувало б цей високий рівень.

Подібна точка зору не могла довго триматися у зв'язку з розвитком господарського життя, торгівлі, політики. Символізує початок цього процесу полеміка між філософом Томою Аквінським (Аквінатом) і кардиналом Кайєтаном. Останній уважав, що завдяки своїй праці кожен може піднятися на вищий щабель у суспільстві, разом із тим розбагатіти. Якщо хто-небудь володіє особливими, видатними якостями, обґрунтовував цю можливість Кайєтан, «доброчинностями», які роблять його здатним перерости своє станове становище, то він повинен мати право добувати до цього засоби, котрі відповідали б такому більш високому становищу. Тим самим повторився античний принцип «вищої справедливості», який відстоював Арістотель. Відповідно до цього, принципу кожен розумний і талановитий індивід в ієрархічній системі повинен займати більш високе суспільне становище, ніж менш обдарований, менш талановитий, але належний до більш знатного роду [9, с. 136].

Мислителі пізньої схоластики Антоній Флорентійський і Бернар Сієнський, які в контексті теологічних досліджували також і економічні питання, вивели для соціофілософської й філософсько-економічної думки два поняття – «лібералізм» і «капітал». Однак їх зміст має інше теоретичне навантаження, ніж сучасна інтерпретація. Поняття «лібералізм» у пізній схоластиці символізує вільну економічну діяльність, тоді як поняття «капітал» уточнює, якого роду підприємницьку діяльність уважати такою. Стверджувалося, що лише та виробнича діяльність визначається найкращою, яка заслуговує винагороди у вигляді прибутку, тоді як лихварська діяльність уважається некорисною з погляду суспільного розвитку. Вона всіляко засуджується в ученні про прибуток і зростання. «Той, хто лише віддає гроші в борг, не діючи сам як підприємець, лінивий, він не повинен одержувати нагороди у вигляді проценту» [4, с. 191], – зазначає В. Зомбарт. Заборонялося також збагачення від позичок, які йшли на виробничу діяльність, котру здійснювали інші (патронат). Пізня схоластика вимагала участі у виробництві першої особи. Якщо раніше сеньйор міг перебувати в походах або ж при королівському дворі, а за нього його господарські функції виконували його підлеглі, то тепер нова форма життєдіяльності, в яку включилася Європа, вимагала участі у виробництві безпосередньо першої особи. Усе це вимагало зміну традиційного мислення, переходу до нових, інноваційних його форм.

Суттєвим фактором формування нового мислення було звільнення індивіда від соціально-політичних і господарських залежностей. Сам по собі «феодалізм породив вузьке коло, яке пов'язує індивіда з індивідом і кожного обмежує його обов'язками щодо інших. За цією причиною в рамках феодальної системи не було достатньо простру ні для національного ентузіазму, ні для «соціально-політичного духу», як і для духу «індивідуального підприємництва» та «індивідуальної енергії». Ті самі обмеження були перепоною на шляху актуалізації індивідуальної свободи. На думку Г. Зіммеля, коли впливові майстри, тобто власники мануфактури, цехів тощо, одержали право ігнорувати обмеження, часто після інтенсивної боротьби виникла своєрідна двозначність. «У певний період однорідна маса членів цеху почала радикально диференціюватися на багатих і бідних, капіталістів і робітників. Як тільки принцип рівності був зламаний настільки, що один член цеху одержав у своє розпорядження роботу іншого, який працював на нього, зміг вибирати ринки збуту на основі власної персональної здатності й енергії, свого знання ринку та своєї оцінки його перспектив, ставало неминучим те, що саме ці персональні атрибуції, як тільки вони одержали змогу розгорнутися, продовжили свій розвиток, призводячи до ще більшої спеціалізації та індивідуалізації в рамках цехового об'єднання. З іншого боку, структурні зміни робили можливим вихід далеко за межі колишніх регіонів збуту. Раніше виробник і купець були об'єднані в одній особі; як тільки вони відокремились один від одного, купець одержав небачену раніше свободу пересування» [1, с. 190].

Зміна соціоекономічних і політичних умов сприяла розвитку свободи мислення, оскільки потрібно було усвідомити, зрозуміти, переглянути оновлення економіки, піднесення міст, розвиток торгівлі. Зміцнення королівської, отже, державної влади, і проповідь церкви, особливо жебракуючих орденів, посилили роль грошей, хоча той поріг, за яким починається капіталізм, перейдений так і не був, причому «тоді ж зростала популярність добровільної бідності й особливо підкреслювалась бідність Христа» [6, с. 8], – указує Ж. Ле Гофф. Одночасно засуджувалась скупість як смертний гріх, здійснювалася похвала милосердю і благодійництву, нарешті, «в перспективі спасіння, найважливішого для чоловіків і жінок середньовіччя, – схвалення бідних і зображення бідних як ідеалу, втіленого в Ісусі» [6, с. 9].

Велике значення для подальшого розвитку мислення мало становлення природничо-наукового знання. У середні віки й епоху Відродження складається нове розуміння природи, на його основі ролі знання та можливостей людини. Природа розуміється як ціле, котре підкоряється законам, які в принципі людина може пізнати; природа – джерело сил і вітальних енергій, які можуть бути поставлені на службу людині, але за умови, що остання виявить і пізнає закони природи. Разом із тим змінюється ієрархія знань: на перше місце висувається математика, на основі якої витлумачується необхідність знання про істинне влаштування природи та її законів. Людина тепер усвідомлює себе не лише як створену «за образом і подобою» Бога, а і як «другого Бога», і в цій якості сама в змозі творити потрібні їй речі та явища.

Природа, окрім того, починає розумітися як «створена» (Богом), як «творча» (хоча Бог природу створив, він у ній присутній, і все, що в природі відбувається, зобов'язане цій присутності) і «природа для людини». Під впливом розуміння природи як творчої (життєтворчої) за всіма змінами, які спостерігаються в ній, людина починає бачити (прозрівати розумом) приховані божественні сили, процеси й енергії. Усе більше усвідомлюється й визнається, що джерела змін, які мають місце в природі, належать не їй, а передусім Богу, через опосередковану діяльність останнього – самій природі. Через таке розуміння Бога природні зміни і зв'язки, які спостерігаються в природі й описуються в науці, трактуються в середньовічній філософії й теології як такі, що здійснюються згідно з «божественними законами» (божественним замислом, волею, енергією); потім усе це переосмислюється в «закони природи» [3, с. 339–400].

З усвідомленням творчої сутності людини поступово доходить розуміння, що в природі приховані величезні сили й енергії, доступ до яких, зрештою, людині не закритий. Це зумовлено християнським світоглядом, з погляду якого природа створена для людини, котра, у свою чергу, створена «за образом і подобою» Бога. Тобто вона володіє розумом, хоча й частково, але схожим на божественний. У силу цьо-

го людина за наявності духовних умов може долучитися до замислів Божих. У результаті вона може дізнатися про влаштування і план природи, проникнути в її таїну, побачити перспективи, згідно з якими відбуваються зміни в навколишній реальності. Для античності в природі нічого, окрім сутності – сущого, не існує; для середньовічної людини в природі приховані й можуть бути відкриті могутні божественні сили, процеси та енергії.

Уже зазначалося, що в середні віки змінюється ставлення до знання. Тепер воно постає як інструмент творення дійсності, як істинне розуміння та її відкриття. Виникає поняття «вродженого знання», яке повідомляється людині самим Богом. На думку Роджера Бекона, середньовічного філософа, світ створений Богом за єдиним замислом, на основі чітких, суворих розрахунків. Тому, по-перше, немає багатьох незалежних наук, які описують різні види буття. Насправді має місце ієрархія наук – Святе Письмо, філософія, канонічне право, граматика, нарешті, математика. Остання стає головною наукою про навколишній світ [2, с. 92–93].

Такого роду стратегії мислення в період пізнього середньовіччя формували методологічну програму дослідження природи. У результаті й надалі в епоху раннього Відродження людина починає освоюватися в новому подвійному світі: починає пізнавати природу й одночасно продовжує віддавати належне Богу. Запозичивши від останнього його волю та віру в розум, людина поступово стає й більш незалежною від Творця, оскільки позбавляється страху перед кінцем світу, Страшним Судом, усе більше приймає Бога як умову реального життя, як закон, якому підкоряється життя і природа. Себе людина все частіше розуміє й витлумачує всього лише як менш досконалу істоту щодо Творця. Якщо Бог створив світ, то й людина в принципі здатна це зробити. «Людина – це другий Бог» [8, с. 147], – уважає Микола Кузанський. Творчість – це майже прямий акт творіння «другої природи», оскільки Творець здатен породити прекрасні або ж потворні речі.

Завдяки такому уважному, прицільному ставленню до науки відбувалося пізнання «світової гармонії» й надалі «світового розуму». В освоєнні та пізнанні світу, отже, виникла центральна ділянка, «яка не пов'язана з практичними застосуваннями. У ній, якщо можна так сказати, чисте мислення намагається пізнати сховану гармонію світу... У попередні епохи люди по-різному говорили про цю центральну ділянку, вони вживали поняття «смисл» або «Бог» [5, с. 75]. Тим самим розширилося розуміння пізнання як реалізації не тільки прагматичних завдань, а й руху до подолання конечності людського існування, його значимості в здійсненні Духу як певної енергії.

Лише на цьому шляху й виявляється можливим розв'язання суперечностей між здійсненням пізнання як руху мислення до об'єктивної істини, тобто до знання, позбавленого всіх недоліків емпіричної недостовірності, незалежного від суб'єкта, та пізнання як розкриття присутності людини у світі через її мислення, як здобуття через осмислення вищих цінностей. Адже там, де наука йде вперед у своєму розвитку, розум виходить за межі встановленого, за межі відомого. З методологічного боку в пізнанні, що рухається від суб'єкта до об'єкта, немає суб'єктивізму. Об'єкти існують у двох смислах: як зовнішнє протистояння й у статусі «внутрішнього об'єкта», подібно до ідеалізованих сутностей науки на зразок багатомірних просторів – від матеріальних точок до існування за принципом декартівського cogito.

Отже, результатом розвитку середньовічного теоцентризму (в його різних модифікаціях) постало нове мислення щодо усталених античних принципів розуміння природи, Бога, суспільства, науки, пізнання, людини. Стало зрозумілим, що дійсність – це не лише те, що створене Богом, а й має більш глибокий зміст. Унаслідок цього можна говорити якщо не про розвиток, то метаморфози середньовічного мислення, хоча в певному сенсі відбувається слідування античній традиції. При цьому всі основні складники мислення встановлюються по-новому. Інші цілі мислення (забезпечити передусім розуміння й обґрунтування Святого Письма), інше розуміння істини, інші начала («субстанція», «відношення», «ніщо»). Інша методологія пізнання (яка йде відразу з двох сторін – від Творця і від речей), нова концепція мислення. Середньовічна метафізика й пізнання постають перед фактом, що розум, як і мислення, має морально-ціннісні та соціокультурні виміри, перехід до яких знаменує перетворення мисленнєвого процесу, актуалізує його критичний пізнавальний пункт. На цьому етапі суб'єкт із зовнішнього перетворюється у внутрішній об'єкт, виникають дії нових інтелектуальних сил, яким підкоряється їх носій.

Література

1. Антоновский А.Ю. Социоэпистемология. О пространственно-временных и личностно-коллективных измерениях общества / А.Ю. Антоновский. – М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2011. – 400 с.
2. Бэкон Р. Opus Tertium / Р. Бэкон // Антология средневековой мысли. – М. : Мысль, 2002. – Т. 2. – 2002. – С. 89–121.
3. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки / П.П. Гайденко. – М. : Наука, 1980. – 568 с.
4. Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь / В. Зомбарт. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 624 с.
5. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
6. Ле Гофф Ж. Средневековье и деньги: очерк исторической антропология / Ж. Ле Гофф. – СПб. : Евразия, 2010. – 224 с.
7. Неретина С. Верующий разум / С. Неретина. – М. : ЛКИ, 1995. – 367 с.
8. Розин В.М. Мышление: сущность и развитие / В.М. Розин. – М. : ЛЕНАНД, 2015. – 368 с.
9. Элоян М.Р. Хозяйство и религия (М. Вебер, С. Булгаков, В. Зомбарт) / М.Р. Элоян // Философия хозяйства. – 2003. – № 1 (25). – С. 132–146.

Анотація

***Іванова Н. В.* Знання й мислення в континуумі теоцентризму.** – Стаття.

У статті досліджується проблема специфіки мислення в епоху домінування середньовічного теоцентризму. Наголошується, що суттєвим моментом становлення нового, відмінного від античного, типу мислення є опис реального світу через збагачення структурою метафізичних переваг і богословських інструкцій. Важливим фактором для розуміння інтенсивності процесу розвитку мислення в середньовічному теолого-метафізичному світогляді й релігійній онтології є аналіз господарського життя. Його розвиток вимагав зміни традиційного мислення, переходу до нових, інноваційних його форм. Показано, що суттєвим фактором формування нового мислення було звільнення індивіда від соціально-політичних і господарських залежностей. Ця обставина сприяла розвитку свободи мислення, оскільки потрібно було усвідомити і зрозуміти оновлення економіки, піднесення міст, розвиток торгівлі, посилення ролі грошей. Поряд із цим відбувається становлення природничо-наукового знання, яке сприяло утвердженню нових перспектив і можливостей для розвитку мислення. Підкреслюється, що середньовічна метафізика й пізнання були поставлені перед тим фактом, що розум має морально-ціннісні виміри, перехід до яких актуалізує критичний аспект мисленнєвого процесу.

Ключові слова: теоцентризм, мислення, розум, метафізика, наука, господарство, творчість, Бог.

Аннотация

***Иванова Н. В.* Знание и мышление в континиуме теоцентризма.** – Статья.

В статье исследуется проблема специфики мышления в эпоху доминирования средневекового теоцентризма. Обоснован тезис о том, что сущностным моментом становления нового, отличительного от античного, типа мышления является описание реального мира через обогащение структурой метафизических преимуществ и богословских инструкций. Важным фактором для понимания интенсивности процесса развития мышления в средневековом теолого-метафизическом мировоззрении и религиозной онтологии является анализ хозяйственной жизни. Ее развитие требовало смены

традиционного мышления, перехода к новым, инновационным его формам. Показано, что сущностным фактором формирования нового мышления было освобождение индивида от социально-политических и хозяйственных зависимостей. Данное обстоятельство способствовало развитию свободы мышления, поскольку нужно было осознать, понять обновление экономики, развитие городов и торговли, усиление роли денег. Одновременно происходит становление естественнонаучного знания, которое способствовало созданию новых перспектив и возможностей для развития мышления. Подчеркивается, что средневековая метафизика и познание становятся перед фактом, что разум имеет морально-ценностные измерения, переход к которым актуализирует критический аспект мыслительного процесса.

Ключевые слова: теоцентризм, мышление, разум, метафизика, наука, хозяйство, творчество, Бог.

Summary

***Ivanova N. V.* Knowledge and thinking in the continuum of the theocentrism.** – Article.

The article concerns the problem of specifics of thinking in the era of dominance of medieval theocentrism. Author substantiates the statement that the essential point of appearance of new, different from the ancient, type of thinking is the description of the real world through enrichment of the structure of metaphysical benefits and theological instructions. An important factor for understanding of the intensity of the process of development of thinking in the medieval theologically-metaphysical worldview and religious ontology is the analysis of economic life. Its development required changes of traditional thinking, transition to its new, innovative forms. The study shows that a significant factor in shaping of new thinking was to liberate individual from social, political and economic relationships. This fact contributed to the development of freedom of thought, because it was necessary to recognize and to understand the renewal of the economy, rise of cities, trade, strengthening of the role of money. Simultaneously the formation of natural science takes place, which contributed to the establishment of new prospects and opportunities for the development of thinking. The reported data gives a cause to emphasize that medieval metaphysics and cognition had been presented with a fait accompli that mind has moral-value measurements, transition to which actualizes critical aspect of thinking process.

Key words: theocentrism, thinking, mind, metaphysics, science, economy, creative process, God.

УДК 111.82:113

М. А. Казаков
кандидат философских наук,
преподаватель кафедры философии
Национального технического университета Украины
«Киевский политехнический институт имени Игоря Сикорского»

ПЕРВЫЙ И ВТОРОЙ ОБЪЕКТЫ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПОНЯТИЯ ФИЛОСОФИИ РАЗЛИЧИЯ

Развитие языка философии и отдельных наук по отношению к конкретным познаваемым вещам демонстрирует проблематичность определения наиболее фундаментальных оснований человеческого бытия и неспособность классической онтологии зафиксировать их должным образом для их адекватной репрезентации. В частности, речь идет о проблеме описания фундаментальных оснований бытия, различенного с сущим, в контексте парадигмы гетерогенезиса, становления-различия, в основании которой следует усматривать в первую очередь идеи Шеллинга и Гегеля, развитые впоследствии Хайдеггером [13]. В этом смысле развитие следует понимать как утверждающую негативность, состоящую из: (1) застывших форм; (2) непрерывного движения; (3) возникновения новых вещей; (4) перехода вещей в другие состояния (рассматриваемые как дуальности, объединенные в сущностном Третьем опосредовании через мысленный синтез или процедуры эмпирического познания); (5) снятия фаз бытия вещей, их саморазличения, отчуждения от самих себя через приобретение новых свойств; (6) сохранения части «старых» элементов внутри вещи на новой ступени ее существования.

Интуитивно ухватывая глубинную природу гетерогенезиса, философия различия, вместо конструирования монистических понятий, пытается определить различие через различия, создавая необъятных размеров сети определений понятия различий, которые ей в результате не удается синтезировать в виде «высшего единства» понятия, философского концепта, способного репрезентировать бытие-становление. К примеру, это наблюдается в последней попытке такого фундаментального синтеза у Жиля Делеза в работе «Различие и повторение» [6]. Как различие, так и повторение, будучи введены именно как философские концепты, не определяются автором должным образом: в одних случаях подход к определению этих понятий носит философско-литературный характер Ницше и Малларме, в других – определения близки к Гегелю, в иных случаях – это антигегельянство, пропитанное хайдеггерианством; в некоторых же определениях можно усмотреть возвращение к монизму Плотина и даже его инверсию. При всем этом Ж. Делез оставляет читателя выбирать между огромным количеством предложенных определений различия и повторения, на разных уровнях – от неклассической эпистемологии (с привлечением метафор из области физики и математики) до классической онтологии. Впрочем, среди множественных определений можно усмотреть важный лейтмотив, который действительно стоит учитывать, если мы собираемся предоставить сколь-нибудь удовлетворительное решение проблемы выработки понятия, схватывающего бытие как становление, а именно: лейтмотив единства различия и повторения, возможности определить одно через другое, представить различие как особый вид повторений, как «ритурнель бытия», а повторение – как непрестанное умножение серии различий вещей и внутри каждой вещи, взятой отдельно в ее бытии для себя.

Однако же эта взаимная обратимость ведет нас к другой проблеме: трансверсальность такого рода имеет своим следствием порочный круг. В определениях различия через повторение и наоборот мы сталкиваемся с отсутствием основания, достаточного для теоретической фиксации этих понятий онтологии: необходимо нечто опосредующее, внешнее, третье относительно двух понятий, которое может выступить онтологическим фундаментом как для различия (во всех значениях этого понятия), так и для повторения. В качестве такого третьего обычно полагается бытие и/или сущее. Однако данный подход уже представлен в современной философии различия в полной мере (к примеру, в недавней работе Т. Керимова [8], а в метафизике XX века – у А. Уайтхеда [12]). Мне же выходом из ситуации кажется проведение того, что К.-О. Апель называл «онтической редукцией» [1], то есть редукции сущего к сущему. В универсуме концептов онтическая редукция означает поиск одно-однозначных соответствий в среде понятий для различия и повторения, которые, однако, будут обладать большим логическим объемом и в которые различие и повторение будут лишь необходимым образом включены как элементы. Ввиду же проблем фундаментального языка современной философии, ми не видим более емких и удачных понятий для такой редукции, чем понятия Первого и Второго объектов, основанные на идеях Чарльза Сандерса Пирса (в частности на его понятиях Первости (‘firstness’) и Вторости (‘secondness’) [10]) в их синтезе с немецкой классической философией.

Обращение к немецкой классике обусловлено, в первую очередь, тем, что понятие Второго объекта в том смысле, в котором мы намереваемся его предложить, предсуществует в концепции «нового истинного предмета», которую мы встречаем в гегелевской «Феноменологии духа». «Для сознания выясняется, что то, что прежде было дано ему как в-себе [-бытие], не есть в себе или что оно было в себе только для него. Так как, следовательно, сознание в отношении своего предмета находит свое знание не соответствующим ему, то не остается неизменным и сам предмет; иначе говоря, изменяется критерий проверки, раз то, для чего он предназначался быть критерием, не выдерживает проверки; и проверка есть проверка не только знания, но и своего критерия.

Это диалектическое движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета, поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет, есть, собственно говоря, то, что называется опытом [...] для сознания при этом изменяется первый предмет... [...] Этот новый предмет заключает в себе ничтожность первого, он есть приобретенный опыт относительно него» [4, с. 98].

Таким образом, Гегель провозглашает непрерывность движения процесса познания субъектом внешнего мира, данного как сущее в себе и для нас. Новый истинный предмет, представляющий собой опыт, может быть опытом только для познающего субъекта. Но опыт в данном случае также является водоразделом внутри вещей, присущих в наличном бытии, для сознания в целом. «Лишь наличное бытие содержит реальное различие между бытием и ничто, а именно нечто и иное» [4, с. 74]. Нечто – уже суть то, что тем или иным образом схвачено мной, тогда как иное – то, что есть «где-то» и «как-то», но что не дано мне никоим образом и никоим образом не представлено. Это неизвестное, виртуальное бытие, еще не ставшее сущим для меня, лишь потенциально являющееся к тому же сущим для самого себя. Новый предмет заключает в себе условия уничтожения знания субъекта о том, что было ему дано. Простым прибавлением, актом когнитивной конъюнкции этот предмет разрушает систему знания, какой бы полной и совершенной она ни была до появления этого нового истинного предмета. Появление здесь, собственно, является критерием истинности «по Гегелю»: действительное, бытийствующее, данное, разумное = «истинное». Появиться же новый предмет может лишь как нечто онтологически Второе.

© М. А. Казаков, 2017

Закрепляет идею Первого и Второго объектов, фиксируя ее концептуально, американский философ Чарльз Сандерс Пирс, используя именно те термины, которые мы предлагаем использовать в статье. В конце статьи «Тихизм» Пирс вводит понятия «Первого, второго и Третьего»: «Среди множества принципов Логики, находящих себе применение в философии, я могу здесь отметить только один. Три понятия неизменно всплывают в каждом пункте любой теории логики, и в наиболее завершенных системах они выступают во взаимосвязи друг с другом. Они представляют собой понятия настолько широкие и в силу этого – неопределенные, что с трудом поддаются постижению и поэтому зачастую ускользают от нашего внимания. Я называю их понятиями Первого, Второго и Третьего. Первое является понятием бытия или существования, независимого от чего-либо иного. Второе является понятием бытия, с чем-то соотнесенного, понятием противодействия чему-то. Третье является понятием опосредования, в то время первое и второе становятся в отношение друг к другу» [10, с. 339–340].

В данном случае Третье, опосредующее Первое и Второе, сталкивающее их, синтезирующее и анализирующее, можно понимать как познающего и мыслящего субъекта. Противодействие Третьего, активное действие сознания направлено в первую очередь на Второе, на антагонизирующее, ибо Первое, бытийствующее и познанное как нечто, обладающее границами, свойствами, пределами существования, сепарированное от субъекта, уже то, что побеждено и сопротивляется лишь скрытно. В другом месте (см. его «Феноменологию» в месте [10, с. 160]) Пирс проводит категоризацию психических феноменов, в которой подтверждает субъективность Третьего, его связь с познающим субъектом вообще: Первое рассматривается как чувствование или качество (данное и тем или иным образом известное и наличное); Второе – как противодействие (сопротивление познанию, познающему разуму, сложность, препятствие для мышления или размышления-о); Третье – синтетическая мысль, схватывающая, опосредующая, превращающая в новое понятие или, говоря «по Гегелю», в новый истинный предмет. А тот факт, что «Феноменология» Пирса берет свое начало в «Феноменологии духа» Гегеля и что Первое можно отождествить с Тезисом, Второе – с Антитезисом, а Третье – с Синтезом, не подлежит сомнению. Именно поэтому, предлагая язык для онтологии объектно-ориентированного типа, нацеленный на бытие вообще, понимаемое как бытие-становление, мы исключаем Третий объект: познающий разум не является объектом в онтологическом смысле, так как всегда необходимым образом активен, в то время как Первость (‘firstness’) и Вторость (‘secondness’) вещей, которые разум познает, градуальны и относительно воспринимающего существа относительно «пассивны» (никогда не являясь таковыми в онтологическом смысле). Третий объект в нашем исследовании – это просто точка зрения познающего субъекта, мыслящего субъекта вообще, а в данном случае – позиция автора статьи, конструирующего понятие Первого и Второго объекта для онтологии в контексте философии различия. И Первый, и Второй объекты «Первы» в смысле их бытия самостоятельно по отношению к сущему вообще: они уже вытолкнуты из неразличимости Абсолюта, они даны в наличном бытии – в сущем. Однако Вторым Второй объект делает его непосредственно антагонистическое отношение к Первому объекту, отношение, существующее на уровне меры: как на уровне качества, так и на уровне количества. Речь идет о первичном онтологическом различии: даже две элементарных частицы представляют собой два разных пучка материи, размещенных друг относительно друга (разнесенность в пространстве) и количественно представляющих собой не Одно, но «одну» и «одну» частицу.

Таким образом, то, что мы называем Вторым объектом, – это нечто не нумерически Второе, но данное Вторым онтологически, как «то, что всегда идет после», заключая в этом «после» противостояние, антитетичность. Такого рода «после» присутствует даже в одновременности: при одновременном появлении вещей, если таковое имело место, мы неспособны поименовать эти вещи одновременно, не указав на их различие. Говоря «этот объект и этот объект», мы уже включаем в акт именования некий порядок, независимо от того, какой из одновременно возникших объектов называем первым. В то же время, говоря «эти», «два», «они» и др., мы употребляем понятия, имплицитно являющиеся индексикалами различия: мы сразу же заявляем о том, что объект не один и не един, но либо расколот, либо объектов несколько. Даже если речь идет о знаменитом «А = А» Фихте и Шеллинга. Исключим разделение на А-субъект и А-предикат, наличное у Шеллинга, и мы все равно получим А-субъекты или А-предикаты. Либо мы получим тождество, а тождество снова-таки указывает на определенное различие: что-то должно быть равно чему-то, что уже подразумевает противопоставленность, антагонизм, равенство А напротив А. Согласно Шеллингу, «каждое единичное бытие определено другим единичным бытием» [15, с. 59], а это, в свою очередь, подразумевает соотнесенность единичного бытия и единичного бытия, а значит, сравнение, в котором имеет место порядок следования: сравнивается либо А с В, либо В с А, но не АВ с АВ (даже если предметом сравнения выступает единичное бытие вещи с единичным бытием Всего вообще; в случае с квантовой физикой, как указывают неравенства Белла, АВ может быть вообще неравно ВА).

В вышеуказанной ситуации речь шла о Втором объекте как о чем-то уже данном, уже известном, подвергающемся опосредованию здесь и сейчас. В результате актов сравнения, сопоставления, изучения, противопоставления в рефлексии (мысли о мысли), схваченный и сконструированный таким образом, Второй объект становится онтологически «нейтрализованным», превращаясь в Первый объект, как то, что известно нам, дано нам, существует уже как нечто-для-нас. Однако изначально Второй объект всегда присутствует как неизвестное, не возникшее, не данное нам и даже активно от нас ускользающее. Как нечто неизвестное, до своей непосредственной данности, Второй объект при-*сутствует* в своей *существи*, но, в отличие от выставленного для нас сущего в его непосредственной близости, связанного со временем, Второй объект а-темпорален: мы не знаем ничего *о времени встречи* с ним, не имеем власти над *этим* временем. Иными словами, его появление нельзя с необходимой точностью предсказать не только в пространственном, но и во временном смысле. Безусловно, всегда можно предварительно спрогнозировать характер и время явления нового объекта в любом исследовании, но, как известно со времен неклассической физики, это предсказание так или иначе будет оставаться приблизительным. Даже повторение, понятое как регулярность, статистическая закономерность или даже случайность (как неповторимость), всегда представляют собой разные моменты времени и с космологической точки зрения разные точки пространства. Следовательно, даже если мы имеем дело с последовательностью типа (А, В, А, В, А, В), мы каждый раз имеем место с Первым А и Вторым А (в каждом акте их соотнесения), равно как и с Первым и Вторым В.

Первое и Второе как поддающиеся «онтологическому исчислению», а не сугубо арифметическому счету можно представить следующим образом. Предположим, что А является Первым объектом, то есть тем, что было схвачено сознанием, исследовано в той или иной степени, короче говоря, тем, что было так или иначе уже-дано сознанию. В, соответственно, является Вторым объектом как противостоящим А в своем существовании и в соотнесенности с ним. Будучи схвачено и исследовано, В перестает быть Вторым объектом, но не становится Первым объектом В, противопоставленным Первому объекту А (иначе отношения антагонизма между ними не были бы сняты). Напротив, мы имеем дело с Первым объектом (А, В), коль скоро речь идет о едином непрерывном акте познания, в котором А и В вообще могли быть соотнесены и сопоставлены как познаваемые неизвестные, переходящие в известное-для-меня. Предположим, что далее следует объект С. Объект С онтологически также является *Вторым*, а не третьим. Первый объект – А, В, Второй –

С. Будучи подвергнут тем же операциям и процедурам, этот нумерически третий, а онтологически Второй, объект С становится компонентом конструируемого познающим сознанием Первого объекта, который теперь представляет собой объект (А, В, С). За С следует объект D, и D опять же является (будучи нумерически четвертым) онтологически Вторым относительно Первого объекта (А, В, С), в который, будучи познан, он снова-таки включается, изменяя Первый объект, расширяя его до (А, В, С, D).

В этой демонстрации, помимо прочего, усматривается онтологическая абсолютность различия-становления как непрерывного прибавления: Первый объект является *сам для себя* в одно и то же время Вторым в каждый момент своего времени. Существуя как Первый объект А, он всегда подвержен угрозе расширения или убавления. То же самое – и для (А, В) и далее: мы говорим о том, что, онтологически будучи определен как Первый согласно введенным нами характеристикам, этот объект включает в себя то, что Гегель называет «своим иным себя», и это «свое иное» всегда раскалывает Первый объект на Первый и Второй объекты для себя, и это онтологическое саморазличение-саморазделение непреодолимо. Таким образом, Второй объект следует рассматривать не как *чистое присутствие* в классическом понимании этого концепта в метафизике. Скорее в нем следовало бы усматривать своего рода *модификацию* присутствия, поскольку он относительно субъекта познания и Мыслящего субъекта вообще нагружен (в смысловом плане) дополнительными коннотациями, а в сущностном – обладает атрибутами, которые мы «чистому присутствию» (как присутствию не данному нам, еще-не-проявленному), как правило, не приписываем. Изначальность присутствия (темпоральная, онтологическая и онтическая) как «абстрактная» укорененность в бытии выступает истоком смысла, однако Второй объект не исчерпывается этой изначальностью самой по себе: ему присуще также и *протекание*, понятое здесь уже как бытие конкретного объекта для самого себя, бытие до становления *этим вот* объектом, конкретностью-опосредованностью.

Онтологически Второй объект, понимаемый как неизвестное, еще не выказавшее себя в сущем (а не как соотносимое в актах противопоставления А и А или А и В) – это нечто «временно невидимое» на горизонте (с точки зрения феноменологии), не пра-феномен, но попросту до-феномена как феномена для меня, воспринимающего, мыслящего, исследующего, видящего, слышащего; это невидимое с той точки зрения, что никакими средствами индикации (начиная с акта остензии) нельзя выделить Второй объект в его непосредственности как *еще-не-отпадении-от-бытия* (в свою очередь, это отпадение – одновременно с негацией и утверждение, представляющее собой *выпадение-в-сущее*). Второй объект существует посередине между *фактом* и *сущностью*. Первое же – это элемент нашего знания, нечто опосредованное уже-для-нас-ставшее, укорененное-для-меня своей конкретной «этовостью» как «известностью» (в смысле Дунса Скота), в то время как сущность, естественно, – бытие объекта для себя, его бытие-предметностью, мыслимо отдельно от любых эпистемологических притязаний. Мировость (или мир*ность*) существует для нас как Первый объект (если мы говорим о мирности объекта, *вот этого вот* конкретного объекта, а не о сущности такого свойства, как мирность); трансцендентное относится к сфере «За», к сфере Второго объекта. И здесь трансцендентность как движение границ моего познающего Я к границам мира, данным мне, действительно является продуктивным, поскольку условием существования Первого и Второго объектов в онтологии вообще является субъективное начало.

Вещи в бытии так даны *мне*, конечному, познающему, ограниченному разуму, способному воспринимать бытие-событие только таким образом, как бесконечную последовательность прибавлений Второго к Первому и никак иначе. Как существует бытие в своем гетерогенезисе для себя самого, мы знать не можем, равно как не можем и рассуждать о том, может ли существовать такое «для себя» вообще в истинном смысле некой «яйности» (*Ichtigkeit* – концепт «Наукоучения» Фихте [14, с. 312–315]). Различие – это способ, которым субъект представляет себе гетерогенезис вообще, становление бытия, которое сознанию субъекта приходится каждый раз, в каждый миг своего существования, в непрерывном потоке сознания, делать чем-то онтологически Одним, нечисловой Единицей, подразумевающей в этой прерывности времени-пространства тождество становящегося эмерджентного бытия самому себе (таким образом, что субъект знает, что бытие – Одно, и что все наблюдаемые различия – лишь моды этого бытия, порожденные его гетерогенной структурой).

Основываясь на сказанном выше, мы, наконец, можем попытаться дать общие определения понятиям Первого и Второго объектов. Первый объект – это истинный предмет, уже данный сознанию, опосредованный им, помысленный, схваченный разумом, ограниченный и обусловленный, сконструированный сенсорной системой субъекта и отраженный в продукте познающей мысли – понятии, идее или теории. Тогда как Второй объект – это бесконечное отрицание для всякого непосредственного различия, данного конечному сознанию в бытии сущего; Второй объект мыслится нами как различие Первого объекта для себя и для познающего разума, как онтологически, так и эпистемологически, то есть отличие от Первого объекта сущностно и в контексте отношения к нему.

Именно поэтому, мысля их уже как концепты, инструменты философского познания, мы соотносим Первое с повторением, а Второе – с различием, утверждая, что различие и повторение в данном случае играют важную роль для этих понятий, но не исчерпывают их целиком. Первое – уже явленное нам бытие сущего – повторяет себя лишь в том, что мы нечто о нем знаем – это повторение, в первую очередь, относящееся к области смысла: нечто известно нам, познающим и мыслящим субъектам. Мы попросту имеем предметный образ вещи, представления о ней и некоторые ожидания относительно нее (и не более). Повторение вещи – это появление другой единичной вещи (отличной от первой вещи, ставшей для нас «новым истинным предметом»), которой мы приписываем те же индексикалы, предикаты и спектр модусов до тех пор, пока не доказывается обратное. В свою очередь, бытие объекта Вторым как различение – это необходимое присутствие различия, но в своей активности, в сбывании это также энергия повтора и про-*явленность* во внешнем мире становления бытия (понимаемого уже как Абсолют, неразличимое-неразличенное, горнее, которое постигаемо лишь формально (но не содержательно) и лишь в мышлении, а значит, постигаемо лишь условно, в модусе некой кажимости, как нечто «условно постигнутое»). Различие – это компонент Второго объекта, неотъемлемое его качество, это должно быть принято безусловно. Одновременно с этим необходимо всегда помнить, что понятие различия ни философски, ни, более конкретно, онтологически никогда не тождественно понятию становления, которое может быть представлено *через* различие как одно из своих необходимых свойств («становление как утверждение бытия через непрерывное различие, данное в саморазличении через саморасщепление»), но при этом понятие различия не заменяет понятие становления, вопреки сторонникам делезовского или постхайдеггерианского гетерогенезиса. Точно так же мы говорим, что человек – это его сознание, говорим о сознании и сознательном действии как об исключительно человеческих свойствах, конституирующих «человечность» (наряду с социальной интеракцией). Сознание настолько фундаментально в контексте попыток наиболее общо определить сущность человека, что мы даже не пытаемся развести два этих понятия. И все же понятие «сознание» отнюдь не тождественно понятию «человек». И даже более: проблема сознания «как понятия», как это демонстрируют Гилберт Райл, Уильям Джеймс, поздний Витгенштейн, а в наши дни Дэниэл Деннет, отнюдь не является однозначно решенной.

Г. Райл ставит упрек философам, легкомысленно относящимся к понятиям, которые на первый взгляд выглядят

само собой разумеющимися, «устоявшимися» в семантическом измерении: «Благодаря практике они знают, как оперировать понятиями, во всяком случае в знакомых им сферах, но они не могут выявить логические отношения, которые регулируют их использование» [11, с. 19]. Этот же упрек мы адресуем тем исследователям философии различия, которые занимаются пролиферацией определений понятия «различие», не пытаясь решить его проблемы окончательным образом, выявив логические отношения между различием и бытием (или различием *как* бытием), и ограничиться этими отношениями при оперировании различием в онтологическом контексте. Именно поэтому вместо пролиферации определений мы видим решение проблемы в «переподчинении» понятия «различия» понятию «Второй объект».

Второй объект – это всякое внешнее, независимое от субъекта, конкретное, единичное, о-граниченное, про-явленное бытие как наличное сущее, помысленное разумом как отличие от чего-то ранее известного субъекту, возникающее в конце *всякого* завершенного акта познания как новое, неизвестное, не входящее своим содержанием в этот акт познания, усмотренное разумом как неизвестное («объект = x»), отраженное в нем как предмет или предметный образ – грань объекта (что происходит лишь в том случае, если удается это конкретное проявление бытия как отпавшего-от-сущего о-*посредовать*, о-*пределить*, раз-*делить*, в-*писать*-в, *о*-писать, повторить, *идеа*-лизировать) – или вообще нечто так и не познанное (если Второй объект ускользает от бытия в качестве познанного). И все же, когда мы говорим об этой «так-и-не-познанности», мы по-прежнему мыслим о проблеме различия.

Сам процесс развертывания биологической жизни, если следовать Гегелевской натурфилософии [5], может быть понят не просто как непрерывное становление (это является исходной предпосылкой нашей интерпретации основных положений онтологии), но и как непрерывное воспроизводство Вторых объектов. В этом случае жизнь понимается как многообразие единичных живых существ, родов и видов живых существ, форм их существования, функций и процессов, протекающих внутри каждого организма и присущих этому организму (вплоть до индивидуальных функциональных и морфогенетических различий между особями одного вида). С одной стороны, внутренняя целостность, делающая каждый единичный организм Другим по отношению даже к своему виду «в целом»; с другой – внешняя борьба живого существа с другими видами и особями, а также с неживой природой: непрерывное развитие, сохранение, уничтожение, объективация, формоутрата и формообразование. Все эти элементы возможны лишь в том случае, если сингулярный организм ставит себя в положение антагонизма, противодействия, к абсолютно всем – всеобщим и индивидуирующим элементам бытия, то есть по отношению к собственному виду или роду, по отношению к окружению своего жизненного мира и по отношению к «космосу» вообще. Вместе с тем эти отношения антагонизма являются также и условием существования и выживания организма, его существования как целого, условием его как минимум временной сохранности, то есть его жизни. Такое собирание-себя-в-целое, представленное аутопоэзисом, саморегуляцией, представляющей антагонизм распаду внутренних структур, утрате накопленных веществ, собирание, противодействующее бесцельным действиям (бесцельному выделению энергии), – все это возможно лишь в том случае, если организм «различает» между возможными действиями и если каждая его компонента, каждая его часть «настроена» на определенное функциональное взаимодействие, обеспечивающее такой полезный «антагонизм». Именно такой антагонизм, в сущности, по нашему мнению, необходимо рассматривать в качестве единственного и необходимого условия самотождественности, но каждый акт аутопоэзиса должен быть понят как непрерывное полагание себя в будущее, в эмерджентность; самотворение – это бесконечное отрицание себя старого и бесконечное производство себя нового. Это снятие Первых объектов и производство себя как Второго объекта даже для самого себя – в форме существования как живого целого, противопоставленного своим присутствием «всему остальному». «Тайна жизни» вещи – ее аутопоэтическое различие, различие как творение себя Вторым по отношению к наличному бытию и ожидающему в будущем небытию, уничтожению, которое также стоит понимать лишь как очередной «переход», качественную смену модуса существования вещи. Как считает Шеллинг, «организм есть организм никоим образом не посредством субстанции (каковая неизменна), а посредством рода или формы бытия абсолютного тождества» [15, с. 162]. Однако что такое «абсолютное тождество»? На первый взгляд это просто «то, что есть» как Единое, понимаемое как *не*числовое Одно (о чем было сказано ранее): «В отношении абсолютного тождества количественное различие немыслимо» [15, с. 51]. Единое и Одно в данном случае полагаются как *не*числовое Нечто. Однако же, *абсолютное* тождество, следует здесь добавить, должно быть положено в различении от абсолютного *различия*, *особенного* тождества и тождества *двух сингулярностей*. (В противном случае, говоря о таком нечисловом Едином, мы говорили бы о пустом понятии, которое ни с чем не соотнесено. Однако, что очевидно, Шеллинг в своей философии природы опирается на Одно как тождество материальности и виртуальности, а не на чистое понятие; последнее является моментом этого абсолютного тождества, его вершиной, но все же не тождественно ему: понятие схватывает материальность и прозревает-в виртуальность.) Таким образом, интуиции Шеллинга в данном пункте совпадают с нашими: абсолютность тождества организма самому себе – непрерывное набрасывание себя на сущее в непрерывном становлении, становление-как-различение, сущностно представляющее собой производство себя в качестве полагания себя Вторым объектом.

Как нечто внешнее и различное, Второй объект также, безусловно, наличен и в самом сознании, превращая самосознание, и «акты сознания», и его состояния в акты саморазличения, самораспада на Первое и Второе относительно самого себя. Второй объект всегда запечатлен в продуктах обучения (когда мы имеем дело с новым-непознанным, переводимым в известное-познанное, в Первое); в непосредственном протекании состояний сознания, в самих ощущениях внешнего мира; в ускользании мира от меня, в его закрытости и непознаваемости некоторых его частей и аспектов, там всегда незримо присутствует сущностно непознаваемый Второй объект как нечто Целое, Единое, неизвестное для меня; сам акт познавания (который стоит отличать от обучения) относительно других актов познания и содержаний знания всегда выступает как Второй объект; повторение в сознании, понимаемое как результат самодвижения, равно как и гетерогенность опыта, также предстают Вторыми объектами для сознания, непрерывно дробя его самотождественность; жизнь сознания понятая в биологических аспектах, как развитие сознания, так и его свитие, также выступают чем-то эмерджентным (по выражению Дж.Г. Мида [9]), а значит, и Вторым. Даже такие экзистенциальные ситуации, как угроза, испытание тревоги, акты заучивания, испытание удовольствия, радости, наслаждения, ощущения присутствия или, наоборот, заброшенности в мир как безысходного существования «один на один» с ужасом бытия в его несокрытости, – все это Вторые объекты, явленные сознанию и предстающие в нем как Второе этого сознания для него самого.

Гегелевский «человек-ночь» (в его «Иенской реальной философии») ясно демонстрирует такую расколотость и отнесенность сознания к самому себе как ко Второму объекту: «Человек есть эта ночь, это пустое ничто, которое содержит все в своей простоте, богатство бесконечно многих представлений, образов, из которых ни один не приходит ему на ум, или же которые не представляются ему налично. Это – ночь, внутреннее природы, здесь существующее – *чистая са-*

мость» [3, с. 289]. Многосторонность психических образов и форм, потоки проприоцептивных данных, множественность способов как чувствования, так и объяснения, равно как и понимания – все это, по Гегелю, различие, входящее в «ночь» чистой самости, присутствующей для себя в своем «ином себя», мыслимом как не мыслящее о себе до конца, до предела, но мыслящее о себе лишь частично и всегда – о Втором, не зная при этом себя как Первого. Для-меня-бытие предметов, которые я выхватываю, насильно делая Первыми, «которое я *добавляю* к предмету, есть та ночь, та самость, куда я его <предмет> погрузил, будучи извлеченным оттуда, оно само есть для меня предмет, а что передо мной, есть *синтез* того и другого: *содержание* и *Я*» [3, с. 290].

Короче говоря, чистое Я, выступая Третьим в синтезе антитетичного-противостоящего предмета уже-известному мне в *вообще* этой известности, на самом деле представляет собой в метафизическом смысле смешение моей активной деятельности, раскалывающей меня на Я и Второй объект Я, с гранью Второго объекта вне меня, и синтез этот представляет собой то, что я относительно предметного образа познаваемого содержания погруженного мною в мою «ночь» предмета называю уже Первым объектом. Опыт взаимоотношений с другими сознаниями, источники тревог и радостей, источники смысла и утраты смыслов, самообман, вплоть до деперсонализации (особенно деперсонализации!) – все эти внешние явления, напрямую вторгающиеся в мое сознание, выступают Вторыми объектами, дробящими мою же самость на Первый и Второй объект, тем или иным образом влияя на состояние сознания, меняя его таким образом, что новая его часть откалывается от потока сознания, образуя новое-неизвестное, новое-непознанное самым непосредственным для меня образом. Иными словами, Второй объект – это тотальность бытия как становления, присущая бытию на всех уровнях: от жизни, понимаемой как неорганическая природа (и все же – жизнь!), до индивидуальных сознаний мыслящих и познающих субъектов, только и способных производить мыслительные синтезы различенного Первого и Второго в их различии для этого Третьего, сознания, ничем не отличающегося от исследуемых вещей, совпадая сущностно с самим бытием-становлением (вспомним интерпретацию нашумевших «тезисов» Эвальда Ильенкова у Владислава Лекторского: «Бытие, конечно, есть, и оно не зависит от мышления. Но всеобщие характеристики бытия и способ мышления совпадают» [7, с. 11]).

Различие – это вид сущего, сводимого к другому сущему, более всеобщему сущему, это особенное и единичное, сведенное к всеобщности бытия. «Шум бытия» дан в непрерывности гетерогенезиса, активного саморазличения бытия в ходе движения материи как единственного всеобщего условия ее существования. Каждое снятое, каждая ставшая, застывшая форма, каждая вещь, откладывающаяся складкой в бытии сущего, – все это лишь момент развертывания бытия через сущее вообще, синтез эмерджентного и наличного в новых образованиях, формирующих новые и новые циклы развития и движения. Чередование форм существования, восхождение и нисхождение, непрерывность, временно лишающая себя конституирующего себя свойства «не-прерывания» в вещах, актах сознания, направленных действиях субъекта, ощущениях, – все это не просто «обобщенное» видение «всеобщего – единичного», опосредованного «особенным», но, как пишет Валерий Босенко, «связь (тип связи), дающая единый закономерный мировой процесс движения» [2, с. 231]. И этот процесс движения рассматривается нами как то, что в сущности своей может быть охарактеризовано как гетерогенезис. Как было сказано ранее, для того чтобы выйти из порочного круга самоопределенности бытия через различия, а различия – через бытие, необходимо было редуцировать понятия различия и повторения как сущих к другому сущему – сущему в форме «Первого – Второго». Последнее же, в свою очередь, уже безосновно и сводимо лишь к бытию, чистому и неразличенному, не данному, то есть то, что определяется как основоположенное и основополагающее – полагающее основание для сущего в его «этовости», данности для себя или для познающего субъекта.

В свою очередь, результат этого непрерывного дробления сущего, его расщепления в этом гетерогенезисе – Второй объект, как (1) всеобщее, существующее как «чистое бытие», то есть не-проявленное, не-данное налично, безусловное, непосредственное, влитое в Абсолют, сплавленный из виртуального и потенциального; (2) наличное, данное как новое, неизвестное, как различие на любом возможном уровне, на котором может быть усмотрено любое онтологическое различие или проведен акт различения. Все сущее, что мыслится как Нечто, как содержательное, конкретное (конкретное-особенное, конкретное-всеобщее или, наоборот, сингулярное), все располагается в промежутке между бытием в качестве Первого объекта, который некогда был дан и был опосредован, ухвачен мыслью, и Второго объекта, которому лишь предстоит быть схваченным или предстоит ускользнуть от мыслящего сознания, пытающегося захватить его. И в этих цепях схватывания схватываний и схватываний схватываний схватываний разум усматривает непрерывную прерывность всеобщего развития мира, его бытия-становления. И в этих цепях становления, самораскалывания и самоотрицания, делания себя поочередно Первым – Вторым – Первым* – Вторым*, в этих актах данности (бытийствования), антитетичности (антагонизма) и синтеза через снятие вражды, через повторение этого цикла в восхождении к новому и эмерджентному только и существует мир для самого себя.

Литература

1. Апель К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель ; перевод с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. – М. : Логос, 2001. – 344 с.

2. Босенко В.А. Всеобщая теория развития / В.А. Босенко. – К., 2001. – 470 с.

3. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет : в 2 т. / Г.В.Ф. Гегель ; сост., общая ред. и вступит. статья А.В. Гулыги. – М. : Мысль, 1970. – Т. 1. – 1970. – 668 с.

4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель ; пер. с нем. Г.Г. Шпета, комментарий Ю.Р. Селиванова. – М. : Академический проект, 2008. – 767 с.

5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г.В.Ф. Гегель ; отв. ред. Е.П. Ситковский ; ред. коллегия : Б.М. Кедров и др. – М. : Мысль, 1975. – Т. 2 : Философия природы. – 1975. – 695 с.

6. Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. – М. : ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.

7. Ильенков Э. Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955) / Э. Ильенков, В. Коровиков ; авт.-сос. Е. Иллеш. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016 с. – 272 с.

8. Керимов Т.Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология / Т.Х. Керимов. – М. : Академический проект ; Фонд «Мир», 2011. – 256 с.

9. Мид Дж.Г. Философия настоящего / Дж.Г. Мид ; под ред. А.И. Мерфи ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 272 с.

10. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения / Ч.С. Пирс ; перевод с анг. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. – М. : Логос, 2000. – 448 с.

11. Райл Г. Понятие сознания / Г. Райл ; перевод с англ. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 408 с.

12. Уайтхед А. Избранные работы по философии / А. Уайтхед ; пер. с анг. ; сост. И.Т. Касавин ; общ. ред. и вступ. ст. М.А. Кисселя. – М. : Прогресс, 1990. – 720 с.

13. Хайдеггер М. Гегель / М. Хайдеггер ; пер. А.П. Шурбелева. – СПб. : Владимир Даль, 2015. – 320 с.

14. Хайдеггер М. Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности / М. Хайдеггер ; пер. А.П. Шурбелева. – СПб. : Владимир Даль, 2016. – 496 с.

15. Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии / Ф.В.Й. Шеллинг ; перевод А.А. Иваненко. – СПб. : Наука ; серия «Слово о сущем», 2014. – 264 с.

Аннотация

Казаков М. А. **Первый и Второй объекты как фундаментальные понятия философии различия.** – Статья.

В статье рассматривается проблема фундаментальных понятий для современной онтологии в контексте понимания бытия как становления, осуществляющегося через непрерывное производство различий. В качестве решения проблемы понятийной фиксации ключевых аспектов бытия-становления предлагается ввести понятия «Первый объект» и «Второй объект» как всеобщие понятия, относящиеся к сфере бытия и сущего. Генезис понятий представлен как синтез некоторых идей классиков немецкого идеализма с концептами философии Чарльза Сандерса Пирса. Продемонстрирована сущность Первого и Второго объектов как в понятийном, так и онтологическом планах; в связи со вторым, указано на конкретные проявления того, что схватывается этими понятиями, для природы, жизни «в целом» и сознания отдельного мыслящего субъекта. Отдельно обосновывается необходимость элиминации понятия «Третье», имеющего место в философии Ч.С. Пирса. Одновременно с этим понятия «Первого» и «Второго» соотносятся с гегелевской триадой «тезис – антитезис – синтез», мыслимой как гетерогенезис, т. е. процесс развития-становления бытия через различие.

Ключевые слова: философия различия, бытие, сущее, онтология, становление.

Анотація

Казаков М. А. **Перший і Другий об'єкти як фундаментальні поняття філософії розрізнення.** – Стаття.

У статті розглядається проблема фундаментальних понять для сучасної онтології в контексті розуміння буття як становлення, яке здійснюється через неперервне виробництво розрізнень. Як вирішення проблеми понятійної фіксації ключових аспектів буття-становлення пропонується ввести поняття «Перший об'єкт» і «Другий об'єкт» як загальні поняття, які належать до сфери буття й сущого. Генезис понять поданий як синтез деяких ідей класиків німецького ідеалізму з концептами філософії Чарльза Сандерса Пірса. Продемонстровано сутність Першого і Другого об'єктів як у понятійному, так і онтологічному планах; у зв'язку з другим, продемонстровано конкретні вияви того, що схоплюється цими поняттями, для природи, життя «загалом» і свідомості окремого мислячого суб'єкта. Окремо обґрунтовується необхідність елімінації поняття «Третє», яке має місце у філософії Ч.С. Пірса. Водночас поняття «Першого» і «Другого» співвідносяться з гегелівською тріадою «теза – антитеза – синтез», мислимою як гетерогенезис, тобто процес розвитку-становлення буття через розрізнення.

Ключові слова: філософія розрізнення, буття, суще, онтологія, становлення.

Summary

Kazakov M. A. **First and Second objects as fundamental notions of the philosophy of difference.** – Article.

The paper is dedicated to the problem of fundamental notions in modern ontology, according to the context of understanding and explanation of Being-as-becoming, which is 'performed' through the continuous production of differentiations. To solve the problem of conceptual fixation of the key aspect of Being-as-becoming, the author proposes the construction of such notions as "First object" and "Second object" as an abstract notions, related to the spheres of Being and Existence as well. The genesis of notions in the paper is given through the synthesis of particular ideas of German idealism classics with some concepts from Charles Sanders Pierce's philosophy. The substantive characteristics of First and Second objects are demonstrated in notional, as well as in ontological planes of consistence. In context of ontology, the author also demonstrates the particular manifestations of what is seized by these concepts: in nature, in life, for the consciousness of the particular subject. Apart from this argumentation, the necessity of elimination of Pierce's notion of 'Thirdness' is justified. In addition, the paper draws attention to similarity between Hegel's triadic concept of becoming through 'thesis – antithesis – synthesis', and the notions of 'First' and 'Second'. Both systems of notions, to author, depict heterogenesis – the process of development-becoming of Being through the difference.

Key words: philosophy of difference, Being, Existence, ontology, becoming.

УДК 316.774 (477)

М. О. Кириченко
доктор філософії, професор кафедри державної служби
та менеджменту освіти, член-кореспондент
Академії наук вищої школи України,
перший проректор – проректор
з науково-педагогічної та навчальної роботи
ДВНЗ «Університет менеджменту освіти»
Національної академії наук України

ІНФОРМАЦІЙНА АНТРОПОЛОГІЯ Й ІНФОРМАЦІЙНА ЕТИКА ЯК СКЛАДНИКИ ФОРМУВАННЯ ІДЕОЛОГІЇ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Дослідження інформаційної антропології та інформаційної етики як складників цього типу ідеології розглядається як глобальний цивілізаційно-інформаційний процес, націлений на те, щоб підготувати суб'єкта до оброблення величезних обсягів інформації в суспільстві, яке називають постінформаційним чи технотронним. Ідеологія інформаційного суспільства вимагає інтенсифікації зусиль задля формування духовних і морально-ціннісних засад культивування інформаційної ідеології, від якої виграли б усі. Саме інформаційне суспільство націлене на реалізацію інтересів людей, в основі яких інформаціологічний підхід та інструментарій використання принципів-норм-парадигм динамізації інформаційного світу-соціуму-природи-особистості. Вироблення світоглядних позицій цього типу ідеології культивує принцип «інформаційне суспільство для всіх», жодного суб'єкта неможливо позбавити переваг інформаційного суспільства в реалізації своїх інтересів. У Декларації принципів «Побудова інформаційного суспільства – головна задача у новому тисячолітті» від 12 грудня 2003 року отримала великий резонанс ідея, яка продукує формування ідеології інформаційного суспільства та її складників – інформаційної антропології та інформаційної етики, що об'єктивно виражені у Декларації тисячоліття – Йоганнесбурзьких Декларації та плані дій і Монтеррейському консенсусі, відповідних документах зустрічей на вищому рівні ООН (Декларації принципів). Саме в Декларації принципів репрезентується ідея ідеології інформаційного суспільства, в основі якої –інформаційна антропологія та інформаційна етика, викладені в «Декларації тисячоліття», що культивують філософію розвитку інформаційного суспільства як нового наукового напряму [1, с. 13–24].

Серед зарубіжних авторів варто виділити роботи В. Гранта, Т. Добжанського, Р. Дюбо, Е. Майра, П. Медавара, М. Р'юза, Г. Сельє, Е. Уілсона та інших, що базуються на результатах етнологічних, етнографічних, лінгвістичних, соціологічних, психологічних, психофізіологічних, компаративних дослідженнях. Ідеологія інформаційного суспільства є продуктом тривалого історичного розвитку, соціальні відносини якого формуються умовами інформатизації та розвитку інформаційно-комунікативних технологій. Зміст ідеології набуває комунікативного смислу тільки завдяки людині й у системі конкретних соціальних відносин суспільства, що перебуває на високому рівні свого історичного розвитку. Саме активний розвиток засобів і способів розповсюдження інформації призвів до такого явища, як формування ідеології інформаційного суспільства. Теоретичним джерелом у справі пошуку основ філософської науки про людину слугували ідеї М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена, Х.П. Рікмана, А. Сервера Еспінози та інших про місце антропології в системі наук, націлених на вироблення ідеології інформаційного суспільства як соціокультурного феномена культурної глобалізації [2, с. 487–492].

Термін «ідеологія інформаційного суспільства» в сучасному українському суспільстві ще не отримав постійного термінологічного статусу й розповсюдження, проте ми намагаємося розвивати (культивувати) ідеологію інформаційного суспільства як таку, що підтримується за рахунок таких понять, як інформаційна антропологія та інформаційна етика, тому що в її основі – людина й інформація як рушійні сили прогресу. В основі ідеології інформаційного суспільства основним багатством і ресурсом слугує інформація як найважливіший ресурс і додаткова вартість інформаційного суспільства, що в науковій літературі варіюється від інтерпретаційних моделей космізму, холізму, віртуалістики, трансгуманізму до трансперсональної психології та інтегрального аналізу (Уілбер), концепцій освітньої культури інформаційного суспільства [3, с. 225–232].

Мета наукового дослідження – концептуалізація ідеології інформаційного суспільства поряд із такими поняттями, які базуються на засадах інформаційної антропології та інформаційної етики. Великої актуальності при цьому набуває розробка поняттєво-категорійного апарату ідеології інформаційного суспільства, в основі якого інформаційна людина та різноманітні складники інформаційної культури, що з необхідністю набувають інформаційного характеру. Ця мета досягається в контексті реалізації матриць-завдань: розкрити, що являє собою ідеологія інформаційного суспільства; обґрунтувати поняттєво-категорійний апарат ідеології інформаційного суспільства; розкрити сутність інформаційної антропології та інформаційної етики як складових компонентів ідеології інформаційного суспільства; виявити умови формування ідеології інформаційної культури, визначити проблеми її становлення.

В основі дослідження ідеології інформаційного суспільства лежить «антропний принцип» як головний принцип світовлаштування й моделювання інформаційного простору, який охоплений різними видами антропологій – економічної, політичної, соціальної, культурної, духовної, що обслуговують інформаційну людину, в основі якої – еволюція людської культури. Сучасні вчення про людину сприяють трансформації інформаційного простору, тому будь-який вид (тип) антропології впливає на становлення й розвиток ідеології інформаційного суспільства, алгоритми і способи її функціонування. Інформаціологічний підхід сприяє аналізу інформаційної основи світооблаштування, онтологічної та екзистенційної домінанти, первинності, що визначає роль віртуально-дигітальних і «мислетворних» інформаційних просторів, у контексті яких – ідея пан-комунікації та пан-інформації, тобто інтерактивного зв'язку й обміну всього зі всім. В основі аналізу ідеології інформаційного суспільства – ідея синергійної взаємодії та енергоінформаційного взаємоперетворення на рівні складних нелінійних систем, головною з яких є людина як основа інформаційного розвитку й діалогізації культурно-семантичних аспектів інформаційного буття. Феномен ідеології інформаційного суспільства репрезентує сьогодні міждисциплінарна парадигма нового рівня інформаційної взаємодії, сутність якої виражається інформаціоналізмом і відповідним ученням про людину в умовах подальшого розвитку інформаційного Всесвіту. Саме розвиток індустріального та постіндустріального суспільства спонукав до розвитку процесів інформатизації, що активно стимулювало потребу людини в інформації, яка стала інтегруючим фактором соціокультурного розвитку та подальшого формування ідеології інформаційного суспільства. Отже, синергетика (від грец. synergeia – співпраця) – міждисциплінарний науковий напрям, що актуалізує вивчення процесів самоорганізації в соціумі-природі, у відкритих нелінійних системах і свідчать про генезис інформаційних систем-моделей у будь-яких універсаліях розвитку інформаційного світу. Синергетичний підхід до аналізу інформаційного суспільства

© М. О. Кириченко, 2017

використовується під час вивчення такої складності неструктурованої системи, як мережеве інформаційне суспільство, що культивує й відповідну йому ідеологію, світогляд, світовідчуття інформаційно-комунікативного суспільства як нового типу соціуму [4, с. 266–278].

Ідеологія – це система концептів-ідей, у яких дискурсоосмислюються відносини та кореляції індивідів до соціуму-дійсності, один до одного, природи, суспільства. Ідеологію можна класифікувати як поліфункціональну модальність феноменів, які відображають екзистенційну форму існування людини в контексті вироблення ідеалів, цінностей, принципів, директив з метою висвітлення проблем соціуму-дійсності-особистості. Ідеологія інформаційного суспільства являє собою засіб координації й регулювання суспільних процесів на засадах інформаційної антропології та інформаційної етики. Знання, що становлять інформацію плюс розуміння, використовуються для управління інформаційними процесами, в основі яких концентруються інтереси людини. Інформаційна ідеологія – система теоретичних уявлень, що виражають інтереси, цілі та завдання щодо задоволення будь-яких інтересів чи праксеологічно-індивідуальних потреб, в основі яких – інформація як складник розуміння всіх інформаційно-суспільних процесів. Ідеологія інформаційного суспільства – це передусім учення, що диференціює цей феномен стосовно культур індустріально-постіндустріального розвитку, підвищення ролі інформації, знань і ролі в цьому процесі людини. Інформаційна ідеологія як компонент людської культури та досвіду людської цивілізації являє собою духовну частину інформаційного суспільства, що базується на інформаційній антропології та інформаційні етиці.

Ідеологія інформаційного суспільства характеризується такими рисами: 1) розкриває картину світу і його цінності, принципи, ідеї, ідеали, що акцентують увагу на місці й ролі людини в інформаційному світі; 2) інтерпретує перетворення інформації в знання, залучаючи елементи етики, мистецтва, культури, політики, економіки, філософії, науки, релігії, соціології, отримані попередніми поколіннями; 3) є формою суспільного життя, яка спонукає, як жити в умовах інформаційного суспільства, щоб до нього адаптуватися і стати повноцінним суб'єктом інформаційного суспільства; 4) ідеологія інформаційного суспільства стимулює й направляє при цьому поведінку та ініціативу людини в конкретно-реальній і соціально-культурній сфері діяльності, використовуючи ці інформації, що трансформуються в знання. Не випадково інформатизація в сучасному соціумі представлена як проблема інформаційного перетворення й розвитку в соціально-культурний еталон діяльності, саме тому ідеологія інформаційного суспільства може стати основою духовно-культурного розвитку цього виду соціуму. У констеляції з такими смислами все це робить інформаційну антропологію та інформаційну етику залежними від інтерпретації таких понять, як «інформація», «інформаційне суспільство», «інформаційний простір», в основі яких – інформаційна взаємодія як властивість нелінійних систем, що самоорганізуються. В основі ідеології інформаційного суспільства ми намагаємося розкрити й обґрунтувати поняттєво-категорійний апарат, а саме поняття «інформації», «інформаційної людини», «інформаційної антропології», «інформаційної етики», що значною мірою поглиблюють поняття «ідеологія інформаційного суспільства» та концепції інформаційного менеджменту [5, с. 208–217].

Інформація як фундаментальна категорія й закодоване знання – основа ідеології інформаційного суспільства, що виявляється в багатьох вимірах і контекстах – технічному, інструментальному, службовому, особистісному, в основі яких – взаємодія людини й освіти, людини та інформації. Інформаційний простір виконує роль бази даних, функції збереження і трансляції знань, що перетворюються в інформацію, примножуючи багатство як самої людини, так і суспільства. Процес інформаційної комунікації – лише один із процесів символічного обміну, що не передбачає радикальних антропологічних трансформацій та онтологічних наслідків цього процесу. У контексті наукового дискурсу ідеології інформаційного суспільства термін «інформація» розуміється: 1) як деяке семіотичне (кодоване) уявлення; 2) як деяка прасубстанція та основа органічного й неорганічного Всесвіту; 3) ідея пан-інформаціоналізму; 4) ідея сутнісного взаємозв'язку розвитку людини та космосу, єдності геобіосфери й ноосфери: 5) ідея взаємозумовленості науково-технічного прогресу та еволюції людства; 6) ідея синергійної взаємодії та енергоінформаційного взаємоперетворення на рівні складних нелінійних систем; 7) ідея з відображенням як технологія перетворення людини та універсаму, що загалом сприяє формуванню сучасної парадигми інформаціоналізму й відповідного рівня осмислення місця та ролі інформації в сучасному суспільстві [6, с. 4–13].

Інформаційна антропологія базується на методології інформаціоналізму, що з необхідністю передбачає перегляд самого поняття людини й людяності, включає пошук нових антропологічних дискурсів, адекватних сучасним соціокультурним і соціоінформаційним реаліям і моделям. Людина в XXI столітті стала проблемою для самої себе, поглиблена технічними й технологічними причинами, психологічними можливостями стирання антропологічних і власних онтологічних меж. Спроба перевизначити людину та виявити її антропологічні межі й дослідити топіку антропологічних меж призвели до сучасного уявлення, що людина не просто індивідуальна та колективна активність, а передусім інтерактивність, поле діалогу і взаємодії простору різної природи. У силу інтерактивного та інтерсуб'єктивного характеру інформації сучасна інформаційна антропологія не може будуватися виключно на спробі виявлення субстанційних властивостей. Так як інформаційна антропологія акцентована на атрибутивних властивостях людини – активному перебуванні в потоці інформаційної комунікації, призначення управління – щодо обміну енергією із зовнішнім і внутрішнім середовищем, щодо комунікаційного вдосконалення, вона виступає як учення про відносини людини зі світом, який людина детермінує в процесі багаторівневої інформаційної взаємодії. На нашу думку, сучасна інформаційна антропологія переносить акцент із розгляду людини не того, якою вона є, а того, якою вона повинна бути. У сучасних інформаційних потоках такий індивід повинен уміти реалізовувати себе як таку інформаційну людину, що вміє використовувати мережеву логіку (інфологіку) та можливості мережевого інтелекту. Так як інформаційні простори враховують активність людського розуму, його активність і можливості виявлення розуму, то саме вони можуть стати основою подальшого антропоцентричного перетворення, використовуючи «фільтри свідомості» (В. Налімов), щоб вступати в діалог із семантичним континуумом Всесвіту та розчинитися в голограмі інформаційного простору. Одна з матриць розуміння ідеології інформаційного суспільства – розуміння людини в напрямі поліонтичності й багатоманітності мислимих модальностей [7].

Інформаційна етика як складник ідеології інформаційного суспільства базується на таких ключових характеристиках, що становлять сутність етичних і моральних теорій і цінностей, завдяки яким укріплюється людська гідність. Як етичні й моральні цінності інформаційної етики, як компоненти ідеології інформаційного суспільства варто виділити довіру, чесніть, моральність, справедливість, людську гідність, захист культурної різноманітності, транспарентність, повагу моральних, соціальних і релігійних цінностей, норм, етикету, соціокультурного досвіду. В інформаційному й постінформаційному суспільстві люди, що мають стосунок до використання інформації, повинні діяти в ім'я всезагального блага, не допускати зловживань під час використання ІКТ. У 2011 р. на 36 сесії Генеральної конференції ЮНЕСКО прийнятий Кодекс етики інформаційного суспільства, необхідний для соціалізації людини та засвоєння суб'єктом соціокультурного досвіду, вираженого в моральних цінностях інформаційного суспільства. Ці норми звернено й до сфери спілкування в соціальних мережах, сфери ігрового простору, включаючи свободу вираження думки, конфіденційність, етичні аспекти спілкування в межах інформаційного суспільства, принципи управління глобальною мережею Інтернет. Інформаційна етика як складник ідеології інформаційного суспільства включає принцип солідарності й партнерства між усіма зацікавленими сторонами (органи державного управління, бізнес, організації грома-

дянського суспільства), що включає заклик країн та урядів до «цифрової рівності», включаючи групи населення, що знаходяться «в станах ризику», – жінок, дітей, осіб із обмеженими можливостями, мігрантів, біженців. Інформаційна антропологія та інформаційна етика як складники ідеології інформаційного суспільства засвідчують сучасні можливості людини інформаційного суспільства, яка відкриває нові можливості для інтерпретації ціннісно-значимої інформації, необхідної для людини, розширення кругозору та здібностей людини, її технічної вдосконаленості, включаючи практики щодо змін і конструювання власного образу й сенсу існування [7]. Багатовимірна сутність людини інформаційного суспільства репрезентує варіанти творчого, толерантного, мобільного, вільно-креативного індивідууму, що являє собою «живу клітину інформації», ризикує заблукати в симулякрах і віртуальних мережах, переповнених сурогатами емоцій, жестів, вчинків, і перетворитися в одновимірну «людину-контент» як результат відчуження й миттєвої ідентифікації, варіант наповнення віртуального світу сурогатами особистісного досвіду, втілення індивідууму в різних віртуальних хронотопах.

Отже, ідеологія інформаційного суспільства – своєрідний комплекс інформаційних повідомлень, вірувань, поглядів, що становлять інформаційне поле, як головних конструктів інформаційного суспільства – інформаційної антропології та інформаційної етики. Інформаційно-комунікативні технології й алгоритми впровадження інформаційного забезпечення держави, що становлять сутність духовно-інтелігібельного потенціалу нації, сприяють мобілізації своїх творчих інтелектуальних сил на становлення єдиного інформаційного етносу, що базується на ідеї інформаціоналізму, і здатні призвести до добробуту, поєднання інформації й добробуту людей як цивілізаційних механізмів руху вперед на шляху історично-еволюційного генезису соціокультурної трансформації сучасного суспільства. Ідеологія інформаційного суспільства буде спроможною творити інформаційне середовище, бути готовою до використання інформації як символу добробуту, досягнення благополуччя головним суб'єктом інформаційного простору, чіткого окреслення інформаційно-стратегічних пріоритетів держави. Ідеологія інформаційного суспільства як ідеологія, що культивує ідею «добробуту для всіх», становить нову парадигму буття інформаційного суспільства, що детермінується інформаційною антропологією та інформаційною етикою.

Література

1. Воронкова В.Г. Формування інформаційного суспільства в Україні: виклик чи потреба часу? / В.Г. Воронкова, О.В. Соснін // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії : зб. наук. пр. – Запоріжжя : ЗДІА, 2015. – Вип. 60. – С. 13–24.
2. Воронкова В.Г. Сучасна геокультура як соціокультурний феномен культурної глобалізації / В.Г. Воронкова // Гілея: науковий вісник : зб. наук. пр. – К. : Вид-во УАН ТОВ «НВП» «ВІР», 2013. – Вип. 72. – С. 487–492.
3. Кивлюк О.П. Освітня культура інформаційного суспільства в контексті глобалізаційної реальності / О.П. Кивлюк // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії : зб. наук. пр. – Запоріжжя : Вид-во ЗДІА, 2016. – Вип. 67. – С. 225–232.
4. Максименюк М.Ю. Інформаційно-комунікативне суспільство як різновид складної соціальної системи і взаємодії / М.Ю. Максименюк, В.О. Нікітенко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії : зб. наук. пр. – Запоріжжя : Вид-во ЗДІА, 2016. – Вип. 66. – С. 266–278.
5. Мельник В.В. Формування концепції інформаційного менеджменту: сутність, задачі, основні напрями розвитку / В.В. Мельник // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії : зб. наук. пр. – Запоріжжя : Вид-во ЗДІА, 2014. – Вип. 56. – С. 208–217.
6. Пожуєв В.І. Осмислення місця і ролі інформації у сучасному суспільстві / В.І. Пожуєв // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії : зб. наук. пр. – Запоріжжя : Вид-во ЗДІА, 2010. – Вип. 42. – С. 4–13.
7. Ethicalcodeof Information society. 36 general conference of UNESCO [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002126/212696e.pdf.

Анотація

Кириченко М. О. **Інформаційна антропологія й інформаційна етика як складники формування ідеології інформаційного суспільства.** – Стаття.

Мета статті – сформувати концепцію ідеології інформаційного суспільства, яка б базувалася на засадах інформаційної антропології та інформаційної етики. Великої актуальності при цьому набуває розробка поняттєво-категорійного апарату ідеології інформаційного суспільства, в основі якого – інформаційна людина й різноманітні складники інформаційної культури. Методи дослідження – антропологічний, соціоаксіологічний, інформаціологічний, системний, що дають змогу проникнути в складники інформаційної культури та поглибити її сутність, структуру, природу. Наукова новизна дослідження в тому, що ідеологія інформаційного суспільства в соціогуманітаристиці майже не досліджена, тим більше спираючись на соціоантропологічну методологію. Результат дослідження – сформовано ідеологію інформаційного суспільства, яка може стати основою досягнення «добробуту для всіх» в умовах становлення неоекономіки чи Інтернет-економіки.

Ключові слова: інформаційне суспільство, «суспільство знань та інновацій», інформаційна антропологія, інформаційна етика, інформаційна людина, інформаційна культура.

Аннотация

Кириченко Н. А. **Информационная антропология и информационная этика как составляющие формирования идеологии информационного общества.** – Статья.

Цель статьи – сформировать концепцию идеологии информационного общества, которая базировалась бы на основаниях информационной антропологии и информационной этики. Большую актуальность при этом приобретает разработка понятийно-категориального аппарата идеологии информационного общества, в основе которого – информационный человек и разнообразные составляющие информационной культуры. Методы исследования – антропологический, социоаксиологический, информациологический, системный, которые позволяют проникнуть в составляющие информационной культуры и углубить ее сущность, структуру, природу. Научная новизна исследования в том, что идеология информационного общества в социогуманитаристике почти не исследована, тем более опираясь на социоантропологическую методологию. Результат исследования – сформирована идеология информационного общества, которая может стать основой достижения «благосостояния для всех» в условиях становления неоэкономики и Интернет-экономики.

Ключевые слова: информационное общество, «общество знаний и инноваций», информационная антропология, информационная этика, информационный человек, информационная культура.

Summary

Kyrychenko M. O. **Information anthropology and information ethics as constituting the formation of information society ideology.** – Article.

The paper studies information anthropology and ethics as components for forming ideology of the information society. Conceptual and categorical apparatus were studied. Anthropological, sociological and informational, systemic methods are studied. The bases of there are an information culture and a person. Scientific novelty was analyzed. Scientific subject was not studied earlier. In result of research was formed ideology information society, which can be the basic to achieve "prosperity for all" in conditions of neoeconomics or the Internet economics. The conclusion is made that ideology information society will help for development of the future of Ukraine and goes out among the leading competitive countries and to embark on the development of "knowledge society and innovation", goes out among the leading competitive countries and to embark on the development of "knowledge society and innovation".

Key words: information society, "society of knowledge and innovation", information anthropology, information ethics, information person, information culture.

УДК 261.7

М. О. Кіцул
здобувач кафедри культурології
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

АКСІОЛОГІЧНА ОСНОВА СУЧАСНОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ПЕДАГОГІКИ

Дискусії про релігійні цінності як основу християнської педагогіки на початку XXI століття мають кілька основних вимірів. По-перше, важливим є питання про співвідношення традиційних християнських цінностей і цінностей сучасної глобалізованої цивілізації. По-друге, предметом дискусій стало питання про характер християнського гуманізму та його відмінності від світського гуманізму. По-третє, значна увага приділяється тому, які саме способи прищеплення християнських цінностей є педагогічно правильними та ефективними. Найбільш активно ці дискусії ведуться в середовищі католицьких педагогів. До цих дискусій долучаються класики моральної теології, соціологи релігії, духовні лідери. Результати цих дискусій суттєво впливають на переосмислення основ сучасної православної та протестантської педагогіки.

В українській науковій думці перебіг і результати сучасних дискусій навколо концептуальних основ християнської педагогіки привернули уваги доктора психологічних наук Мирослава Савчина. Окремих аспектів проблеми цей дрогобицький учений торкається в книгах «Духовний потенціал людини» [1], «Духовна парадигма психології» [2], «Педагогічна психологія» [3].

Метою дослідження є аналіз аксіологічної основи сучасної католицької педагогіки.

Християнство пропонує не лише віровчення, а й певну релігійну мораль, яка має бути основою для виховання як центральний складник релігійної педагогіки. Усі християнські автори згідні, що християнське виховання має на меті формування повноцінної особистості, якості якої є аналогічними до якостей Бога. Наприклад, митрополит Амфілохій (Радович) у книзі «Основи православного виховання» пише: «Виховання – відродження й формування людини за образом Того, Хто його створив, його насичення вічним Божественним світлом, істиною, красою і добром, одним словом, всіма Божественними досконалостями» [4]. У добу раннього середньовіччя засобом досягнення педагогічного ідеалу вважалося культивування чеснот [5]. У західноєвропейському середньовіччі перемагає думка про необхідність прищеплення звички слідувати моральним законам і правилам. У класичній системі Томи Аквіната моральні закони були виразом справжніх прагнень людської природи, а тому природне та надприродне перебували в гармонійних відносинах. Згідно з томізмом, три основні прагнення – існувати, жити в родині, розвивати суспільне життя – є основою природного закону як прагнення особистого і спільного блага. Природний закон є відображенням божественного задуму, має виражатися в писаному законодавстві та звичаях. Згідно з природним законом, людина творить свій унікальний спосіб життя починаючи з гармонійних солідарних відносин у родині. Наступним кроком установлюється солідарність у відносинах малих груп, а далі у великій родині – державі, найбільшій родині – людстві. Гармонійні відносини у звичайній родині та братерські відносини в церковних спільнотах мають стимулювати виникнення цілого морально здорового суспільства та справедливої держави. При цьому базовою була правова справедливість, на основі якої в межах держави ставала можливою й «розподільча справедливість» (саме так в аристотелівській термінології називалось те, що сьогодні йменується «соціальна справедливість»). Лише в XIV столітті Оккам та інші номіналісти почали говорити про наявність нездоланного розриву між природним і надприродним. Згідно з їхньою аргументацією, підхопленою двома століттями пізніше Мартіном Лютером, людська природа сама по собі занадто схильна до гріха, щоб її прагнення були добрими та слугували основою для моральних законів. Тому моральне законодавство не може бути почерпнутим із прагнень людської природи, потрібним є зовнішнє авторитетне джерело для моральних законів і правил, яким і є Писання [6].

Сучасна гуманітаристика на хвилі критики вчень про моральні повинності (кантівський категоричний імператив, усі різновиди католицького вчення про моральний закон тощо) зацікавилася аристотелівським і середньовічним ученням про чесноти як основу моралі. Вирішальну роль у цьому новому напрямі відіграла монографія А. Макінтайра «Після чесноти» [7]. Стало зрозумілим, що сама традиція (якою за своєю сутністю є християнство) призначена передусім для постійного культивування певних особистих і суспільних чеснот. Ця теорія чеснот дала змогу віднайти нове обґрунтування для аксіології, оскільки множина традиційних чеснот розглядалася як така, що втілює певні цінності. Останні є вищим онтологічним принципом для моралі, значно вищим за статус «моральних законів».

Католицька думка кінця XX – початку XXI століття намагається сумістити обидві традиції – аристотелівсько-томістичне віднайдення морального законодавства в людській природі, з одного боку, та сучасну теорію цінностей і чеснот, з іншого боку. Кароль Войтила (папа Іван Павло II) уважав, що моральні принципи закладені в самій структурі людської діяльності, і це нібито може довести феноменологічно-екзистенційний аналіз вчинків особистості та її гідності [8]. На думку Івана Павла II, результати цього аналізу підтверджуються біблійною антропологією. Релігійно-філософські й теологічні рефлексії такого екзистенційно-феноменологічного томізму були покладені в основі соціального вчення церкви доби понтифікату папи Івана Павла II, вплинули на офіційне вчення про основні соціальні цінності, до яких зараховані свобода, справедливість, істина, любов. Згідно з «Компендіумом соціального вчення Церкви», описані «суспільні цінності притаманні гідності людини і стимулюють її справжній розвиток» [9, с. 132]. Чотири основні соціальні цінності є необхідними складниками життя особистості й спільноти. Вони забезпечують збереження людяності в суспільних відносинах і в житті індивіда. Згідно з «Компендіумом», цінності мають утілюватися в життя як під час здійснення загальних принципів соціального вчення – солідарності, субсидарності, слідування загальному благу, так і під час культивації всіх конкретних цінностей.

Першою основною соціальною цінністю є істина, оскільки, згідно з католицькою теологією, християнське віровчення та природна раціональність протистоять сучасному релятивізму й нігілізму. Важливість саме істини як цінності пов'язана також зі спадщиною аристотелівської традиції, що видно в такому визначенні: «Обов'язок кожної людини полягає в тому, щоб завжди прагнути істини, поважати її і відповідально свідчити про неї» [9, с. 133]. Цей обов'язок є вираженням природного прагнення людини до істини, про яке говорить Аристотель на початку «Метафізики». Адже коли він пише: «Усі люди від природи прагнуть до знання», має на увазі саме істинне знання. Проти релятивізму як джерела особистих і соціальних криз «Компендіум» зазначає: «Наш час вимагає інтенсивної виховної діяльності, і кожен має взяти на себе відповідні зобов'язання, аби не зводити пошук правди до сукупності різних точок зору чи однієї з них, а заохочувати його в кожній сфері й запобігати будь-якій спробі зробити відносними вимоги істини чи заперечити її. Це питання особливо актуальне для сфери соціальної комунікації, а також економіки. Безпринципне викори-

© М. О. Кіцул, 2017

стання грошей у цих сферах породжує все більше питань, що наполегливо вимагають прозорості та чесності в особистій і суспільній діяльності» [9, с. 133]. Виховання як важливий особистий і соціальний обов'язок пов'язане з необхідністю утверджувати істину. Це виховання покликане дати причетність до вищої істини, а не лише виробити загальну згоду. Істина має важливе практичне знання для суспільства саме для необхідності вироблення загальних моральних правил для економічного життя суспільства, особливо важливих після фінансової кризи 2008 року. Намагання вписати істину в загальний контекст соціальних цінностей продовжені в енцикліці папи Венедикта XVI «Любов в істині». Згідно із цією енциклікою, любов сьогодні необхідна як єдиний усе ще дієвий мотив для солідарності в суспільстві та відповідальності за загальне благо. Саме по собі прагнення до справедливості та свободи вже не спрацьовують у часи тотального релятивізму й нігілізму, що нав'язуються як світоглядні орієнтири та панівні суспільні настрої. Якщо любов є енергією для оновленого суспільного життя, то істина задає певні формальні межі, у яких воно має розвиватися. «Істина є світлом, що надає любові сенс і цінність. Світло це є світлом розуму і віри, завдяки якому розум пізнає природну й надприродну істину любові: відкриває сенс давати її, приймати і причащатися. Без істини любов дегенерує в сентименталізм. Любов стає пустою оболонкою, яку наповнити можна в довільний спосіб. У культурі без істини існує ризик викривленої любові. Стає вона жертвою випадкових емоцій і поглядів, зловживаним словом, яке деформується аж до протилежного значення. Істина звільнює любов від вузьких доріг надлишкової емоційності, що позбавляють її міжособистого та суспільного змісту, і від фідеїзму, що позбавляє її людського й універсального виміру. Перебуваючи в істині, любов слугує відображенням персонального та публічного вимірів віри в біблейського Бога, що є одночасно «агапе» і «логос»: Любов та Істина, Любов і Слово» [10]. Отже, істина надає сенсу тій моральності, яку передбачає любов, і навіть є її частиною для дійсно віруючої людини: «Захист істини, пропонування її з покорою й переконанням, а також свідчення про неї своїм життям є необхідними і незамінними формами любові» [10]. Очевидно, що для католицької теології такий статус цінності істини пов'язаний із релігійними мотивами.

Для сучасного суспільства більш важливою є друга соціальна цінність, пропонована «Компендіумом», – свобода. У православ'ї та протестантизмі іноді з підозрою ставляться до свободи, оскільки вона передбачає можливість не лише чинити добро, а й грішити. Однак сучасна католицька церква високо цінує свободу: «Свобода – це найвище свідчення Божої подоби в людині, а отже, знак найвищої гідності кожної людської особи» [9, с. 133]. У часи, коли були створені Американська та Французька декларації прав людини, папи активно протестували проти свободи, не обмеженої «розумом», проти свободи слова та релігійних переконань [11, с. 78–79]. Лише після трагічних подій Другої світової війни католицька церква повністю прийняла ідею прав людини та повної свободи як вираження її гідності [11, с. 155–156]. У «Компендіумі» звертається особлива увага на те, що реалізація свободи можлива лише в суспільстві. І якщо особистість володіє свободою як своєю невід'ємною властивістю, держава має гарантувати право на користування свободою. «Свобода здійснюється в стосунках між людьми. Кожна людина, створена на образ Божий, має природне право бути визнаною вільною та відповідальною істотою. Усі мають обов'язок віддати цю пошану кожному. Право користати зі свободи є вимогою, невіддільною від гідності людської особи, особливо в моральній і релігійній площині» [9, с. 133–134]. Звичайно, свобода також здійснюється у відносинах особистості та спільноти з Богом, але цей метафізичний аспект винесений за межі свободи як соціальної цінності. Оцінювання свободи через очевидні властивості людської особистості, а не з огляду на певний «Божий задум» є важливим, оскільки релігійні лідери можуть приписати як обов'язковий будь-який ідеал, в тому числі тоталітарний. Сучасне зростання фундаменталізму та радикалізму окремих його представників практично в усіх релігіях і конфесіях є яскравим свідченням небезпеки такої логіки. Водночас аналітика свободи лише як екзистенціалу особистості може призвести до універсалістських гуманістичних роздумів про «мужність бути» або навіть до антигуманних закликів здійснювати подвиги в ім'я славної участі в останній битві добра і зла. Тому в дійсності необхідна феноменологія свободи як того, що здійснюється в міжособистісних і соціальних стосунках. Саме тому «Компендіум» стверджує: «Не можна обмежувати значення свободи, розглядаючи її суто в індивідуалістичній перспективі і зводячи до необґрунтованого та неконтрольованого використання власної автономії: Свобода не означає тотальної самодостатності людини чи відсутності будь-яких взаємовідносин; насправді вона існує лише там, де взаємні зв'язки, що регулюються правдою і справедливістю, поєднують людей. Усвідомлення свободи поглиблюється й розширюється тоді, коли люди захищають її – в усіх її виявах – і на рівні суспільства» [9, с. 134]. Здатність відстоювати свободу в кожному новому поколінні не віднаходиться автоматично, але виховується в тому числі через навчання свободи та відповідальності через діяльність церкви й релігійну освіту.

Свобода не обмежується правовими рамками, але здійснюється в їх межах. Правовий порядок є умовою можливості свободи в сучасному суспільстві. Свобода тісно пов'язана не просто з індивідуальним вибором як таким, а з вибором власного покликання та власної ідентичності. «Свобода – вияв винятковості людської особи – виявляється в тому, що кожному членові суспільства дозволено реалізувати своє покликання; шукати істину і сповідувати власні релігійні, культурні й політичні ідеї; висловлювати власну думку; обирати власний життєвий статус; вирішувати по змозі, яку працею виконувати; займатися економічною, соціальною та політичною діяльністю. Це має відбуватися в рамках жорстких правових норм, у рамках спільного блага і громадського порядку й у будь-якому разі в дусі відповідальності» [9, с. 134]. Сповідування ідеалів свободи не переходить у культ вседозволеності, а, навпаки, пов'язане з культивуванням відповідальності за власні вчинки. Окремим складником свободи є дисципліна утримання від зла, що теж має велике особисте та суспільне значення: «Свобода – це також здатність відмовитися від морального зла, під якою б маскою воно не ховалось, здатність відмежуватись від усього того, що перешкоджає розвитку особистості, родини чи суспільства. Повнота свободи полягає в здатності розпоряджатися собою, прагнучи справжнього добра в межах універсального спільного блага» [9, с. 134]. Для традиційного християнства головним був останній вимір свободи – дисципліни особистого утримання від зла. Як бачимо, сучасний католицизм пов'язує свободу передусім із соціальною свободою як відповідними до високої гідності людини умовами життя. Здійснення цієї свободи залежить не стільки від держави, скільки від особистостей і їхніх спільнот, а держава лише сприяє утвердженню свободи, і саме в цьому є її найвище покликання. Виховання особистості й суспільства в дусі усвідомлення власної гідності та свободи є важливим завданням церкви, для виконання якого вона звертається за допомогою до громадянського суспільства.

Як ми вже зазначали, згідно з католицькою соціальною доктриною, свобода можлива лише за умови існування стабільного суспільства справедливості – передусім правової справедливості, а також по можливості справедливості соціальної. Справедливість має етичний вимір, поєднує етику обов'язку та етику чеснот, етику діалогу й етику відповідальності, оскільки справедливість «полягає в постійному і твердому бажанні віддати Богові і ближньому те, що їм належить» [9, с. 135]. Справедливість як чеснота передбачає повагу до прав іншого. Справедливість передує конкретному законодавству, яке має творчо втілювати справедливість у конкретних історичних умовах [12, с. 74]. «Із суб'єктивного погляду справедливість утілюється в поведінці, в основі якої лежить бажання вбачати в іншому особистість,

натомість з об'єктивного погляду вона становить головний критерій моральності міжособистісного й суспільного середовища» [9, с. 135]. Без справедливості міжособистісні зв'язки можуть перетворитися в психологічно патологічне коло взаємної залежності. У соціумі загалом намагання здійснити життя за вищими ідеалами любові до людства без урахування необхідності збереження правової та інших видів справедливості призводило до численних жертв.

Останньою й усе більш важливою соціальною цінністю є любов. Католицька церква закликає до широкого розуміння любові. «Любов часто обмежують рамками близьких відносин чи розглядають тільки як суб'єктивний аспект поведінки на користь інших людей; натомість варто переосмислити її і виявити її справжню цінність як найвищого й універсального критерію всієї соціальної етики. З усіх шляхів, навіть тих, якими йдемо, намагаючись відповісти на нові форми сучасного соціального питання, «найбільш достойний шлях» (пор. 1 Кор 12, 31) – той, що позначений любов'ю» [9, с. 136]. Любов має завжди доповнювати справедливість заради уникнення трагічних антигуманних явищ: «Досвід минулого й теперішнього свідчить, що самої лише справедливості замало і що вона може навіть дійти до самозаперечення й самознищення» [9, с. 137]. Любов є певним надлишком добра, тоді як справедливість є його мінімумом. Можна сказати, що справедливість не дає людському життю перетворитися на пекло, а любов наближує його до раю. Любов дає змогу оновлювати правові та соціальні структури, йдучи назустріч потребам бідняків, наближаючи перспективу суспільства, позбавленого кричущих антагонізмів [9, с. 138].

Любов як найбільша сила надприродного і природного життя уможливлює існування трьох інших соціальних чеснот. «Такі цінності, як істина, свобода і справедливість, народжуються і зростають із внутрішнього джерела любові. Життя людей у суспільстві впорядковане, воно дає плоди добра й відповідає потребам гідності людини тільки тоді, коли в його основі лежить правда; коли воно керується справедливістю, тобто реально дотримуються права та виконуються відповідні обов'язки; коли його надихають самовідданістю, а потреби інших приймають за власні; коли воно зміцнюється в єднанні духовних цінностей і турбот про матеріальні потреби інших; коли його свободи не обмежуються, що відповідає гідності кожної людини, розумна природа якої спонукає взяти на себе відповідальність за власні дії» [с. 138]. Отже, здійснення чеснот можливе саме завдяки любові як провідній силі соціального та особистого життя, що забезпечує соціальну етичну солідарність і дійсне єднання соціального різноманіття.

Чотири основні соціальні чесноти відрізняються від головних особистих чеснот, яких теж чотири. До останніх «Катехизм Католицької Церкви» зараховує розсудливість, справедливість, мужність і поміркованість [13, с. 428–429]. Ці чесноти є фундаментом особистої людяності й культури у відносинах із Богом і самим собою. Для християнина як «нової людини» також мають бути властивими «Божі чесноти» – віра, надія, любов [13, с. 430–434]. Як можна помітити, дві чесноти збігаються з проаналізованими вище соціальними чеснотами: справедливістю й любов'ю. Звичайно, соціальний вимір справедливості та любові як чеснот позбавлений деякого етичного стоїцизму і християнського аскетизму, які мають ці чесноти в персональному вимірі. Але їх наявність серед соціальних чеснот указує, що саме вони є містком від особистого способу життя до соціального. І саме баланс між цими двома соціальними чеснотами має утримувати суспільство від зловживань владою та спокус нових тоталітаризмів.

Католицька теологія усвідомлює, що особисте виховання соціальних чеснот є ефективним шляхом для культивації цих чеснот у соціумі як цілому. «Чеснота – постійна і тверда схильність робити добро. Вона дає людині можливість не лише робити добрі вчинки, а й давати від себе те, що є найкраще. Усіма своїми чуттєвими й духовними силами чеснотлива людина прямує до добра; вона живе ним і обирає його у своїх конкретних учинках... Людські чесноти – це міцні позиції, сталі схильності, постійне вдосконалення розуму й волі, які керують нашими вчинками, впорядковують наші пристрасті й спрямовують нашу поведінку згідно з розумом і вірою. Вони дають легкість, самовладання й радість, щоб вести морально добре життя. Чеснотлива людина – це така людина, яка добровільно чинить добро. Моральні чесноти набуваються зусиллями людини. Вони є плодами й паростками морально добрих вчинків. Вони схиляють усі сили людської особи до єднання з Божою Любов'ю» [13, с. 427–428]. Необхідно відмітити, що за цими визначеннями чесноти не можуть бути чимось, що людина робить примусово. Добровільність – головна властивість чеснот. Фактично чесноти – це добровільно та свідомо набуті звички творити добро в певні способи, які визначені характером основних цінностей. Вони характеризують не лише зовнішню поведінку, а й особисте сумління індивіда, а тому й можуть бути визначені як «сталі схильності розуму та волі» [13, с. 434].

Соціальні цінності «становлять міцну і стійку опору життя й діяльності людини; вони визначають якість усіх суспільних дій та інститутів» [9, с. 137]. Свідоме засвоєння цінностей покладене на виховання, принципи якого теж визначаються соціальним ученням церкви. І важливим є передусім виховання в родині, оскільки, «здійснюючи свою виховну місію, родина робить внесок у спільне благо і являє собою першу школу суспільних чеснот, що потрібні кожному суспільству» [9, с. 159]. У соціальній доктрині католицької церкви роль родини абсолютизується: саме вона, а не держава чи суспільство покликані передавати традицію, допомагаючи в цьому церкві. А саме, згідно з «Компендіумом», родина «утворює спільноту любові й солідарності, лише вона спроможна передати культурні, етичні, соціальні, духовні та релігійні цінності, необхідні для розвитку й добробуту своїх членів і суспільства загалом» [9, с. 159]. Протестуючи проти державної монополії в галузі освіти, католицька церква намагається захисти своїх вірних від впливу ідеології зловживання правами людини, пов'язаною з темами «гендерного виховання». Оскільки виховні зусилля родин і церковних спільнот сприяють загальному благу, то церква також уважає за цілком виправдане надання державою часткового фінансування релігійних шкіл [9, с. 161].

Згідно з «Компендіумом», у межах родини виховання не є плодом якоїсь певної системи, а скоріше самого духу родини, тієї неповторної атмосфери, в якій цінності виявляються та культивуються. «Родина відіграє абсолютно унікальну й незамінну роль у вихованні дітей. Батьківська любов, яка ставить себе на службу дітям, щоб допомогти їм сприйняти («e-ducere») найкраще від батьків, найповніше виявляється саме у вихованні. Будучи джерелом, батьківська любов стає також душею виховання, а отже, нормою, що керує всією конкретною виховною діяльністю, збагачуючи її найціннішими плодами любові: доброзичливістю, постійністю, добром, служінням, безкорисливістю й жертовністю» [9, с. 159–160]. Наголос на особливому значенні батьківської любові є основною ідеєю сучасної католицької педагогіки Франко Нембріні [14]. На думку цього італійського педагога, діти мають відчувати надійність батьків, те, що вони разом із дітьми предстоять перед Богом, проходять крізь труднощі життя, віднаходять відповіді на складні виклики сучасності. Батьки не є непомильним авторитетом, але є саме надійним прихистком для дітей. Милосердне ставлення до дітей, які самі мають навчитися робити відповідальний вибір, також має завжди являти для дітей милосердя та любов Бога як небесного Отця. На думку Ф. Нембріні, батьки покликані не передавати дітям суму знань чи приписів, цінностей або чеснот. Батьки мають створити таку атмосферу, в якій би в дітей був правильний релігійний досвід, яким є досвід життя в присутності Бога. В акцентуації уваги на вирішальному значенні досвіду зустрічі з трансцендентним, досвіду звичайного життя з відкритістю до Бога Ф. Нембріні слідує теології священика Луїджі Джусані [15]. Цей видатний католицький богослов-проповідник організував після Другої світової війни в Італії рух «Спілкування і

звільнення». У педагогічній практиці та популярному богослов'ї цього руху багато рис сучасного протестантизму, серед яких головна – свідома культивація досвіду життя в любові, досвіду молитви як живого духовного спілкування з Богом, досвіду зустрічі із живим Христом. Фактично головною цінністю, вияв якої має забезпечити така педагогіка, є любов у різних її формах – від дружньої солідарності до родинного переживання, від захоплення до містичного досвіду. Як помічають самі Ф. Нембріні та Л. Джусані, це не є випадковістю, оскільки для сучасної людини лише любов є чимось дійсно достовірним і гідним віри, що й визнають сучасні богослови (Г.У. фон Бальтазар, Й. Ратцингер) [16; 17].

Отже, дослідження системи релігійних цінностей як основи для сучасної католицької педагогіки виявило, що фундаментальними в соціальній доктрині католицької церкви визнаються чотири «соціальні цінності» – істина, свобода, справедливість, любов, які вважалися необхідними для досягнення кращого особистого та колективного життя. Засобами вияву цінностей у конкретному розвитку особистості та спільноти вважаються переважно відповідні чесноти. Названі цінності й чесноти, які католицька педагогіка прищеплює особистості та спільноті, пов'язані з теологічним уявленням про гідність людини як образу Божого. Гармонійний соціальний розвиток має бути результатом взаємодоповнення справедливості й любові. Основним напрямом зусиль сучасної католицької педагогіки стало виховання в любові як передача певного релігійного та життєвого досвіду.

Література

1. Савчин М. Духовний потенціал людини / М. Савчин. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2010. – 507 с.
2. Савчин М. Духовна парадигма психології / М. Савчин. – К. : Академвидав, 2013. – 247 с.
3. Савчин М. Педагогічна психологія / М. Савчин. – К. : Академвидав, 2007. – 422 с.
4. Амфилохий Радович. Основы православного воспитания / Митрополит Амфилохий Радович // Азбука веры [Электронный ресурс]. – Режим доступу.
5. Кіцул М.О. Середньовічна православна педагогіка / М.О. Кіцул // Актуальні проблеми філософії та соціології. – Одеса, 2017. – № 1. – С. 63–65.
6. Пінкерс С. Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія / С. (Теодор) Пінкерс ; комент., прим., бібліогр. матеріали, наук. ред. О. Хома, Е. Чухрай ; пер. з фр.: О. Панич та ін. – К. : Дух і Літера, 2013. – 605 с.
7. Макинтаєр А. После добродетели / А. Макинтайр ; пер. с англ. В.В. Целищева. – Екатеринбург : Деловая книга, 2000. – 384 с.
8. Иоанн Павел II. Личность и поступок / Иоанн Павел II ; пер. с польск. Е.С. Твердословой // Иоанн Павел II (Кароль Войтыла). Сочинения / Иоанн Павел II. – М. : Изд-во францисканцев, 2003. – Т. I. – 2003. – С. 61–449.
9. Компендіум соціального вчення Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.
10. Папа Бенедикт XVI. Енциклика «Любовь в истине» / Папа Бенедикт XVI // Римо-Католическая архиепархия Божьей Матери в Москве [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://cathmos.ru/files/docs/papal_documents/Caritas_in_Veritate.pdf.
11. Лобье П. Три града. Социальное учение христианства / П. де Лобье ; пер. с франц. Л. Торчинского. – СПб. : Алетейя, 2001. – 412 с.
12. Хёффнер Й. Христианское социальное учение / Й. Хёффнер ; пер. с нем. – М. : Духовная библиотека, 2001. – 333 с.
13. Катехизм Католицької Церкви. – Львів : Свічадо, 2002. – 772 с.
14. Нембрини Ф. От Отца к Сыну / Ф. Нембрини. – К. : Дух і Літера, 2015. – 264 с.
15. Джуссани Л. Религиозное чувство / Л. Джуссани. – М. : Христианская Россия, 2004. – 188 с.
16. Бальтазар Х.У. фон. Достойна веры лишь любовь / Х.У. фон Бальтазар ; пер. с нем. А. Ярина. – М. : Истина и Жизнь, 1997. – 124 с.
17. Ратцингер Й. Введение в христианство / Й. Ратцингер. – М. : Культурный центр «Духовная библиотека», 2006. – 301 с.

Анотація

Кіцул М. О. **Аксіологічна основа сучасної католицької педагогіки.** – Стаття.

У статті досліджується система релігійних цінностей, яка є основою для сучасної католицької педагогіки. Установлюється, що фундаментальними в соціальній доктрині католицької церкви визнаються чотири «соціальні цінності» – істина, свобода, справедливість, любов, які вважалися необхідними для досягнення кращого особистого та колективного життя. Засобами вияву цінностей у конкретному розвитку особистості і спільноти вважаються переважно відповідні чесноти. Названі цінності й чесноти, які католицька педагогіка прищеплює особистості та спільноті, пов'язані з теологічним уявленням про гідність людини як образу Божого. Гармонійний соціальний розвиток має бути результатом взаємодоповнення справедливості й любові. Основним напрямом зусиль сучасної католицької педагогіки стало виховання в любові як передача певного релігійного та життєвого досвіду.

Ключові слова: християнська педагогіка, цінності, чесноти, свобода, любов.

Аннотация

Кицул М. А. **Аксиологическая основа современной католической педагогики.** – Статья.

В статье исследуется система религиозных ценностей, которые являются основой для современной католической педагогики. Выявлено, что фундаментальными в социальной доктрине католической церкви признаются четыре «социальные ценности» – истина, свобода, справедливость, любовь, которые считались необходимыми для достижения лучшей личной и коллективной жизни. Средствами проявления ценностей в конкретном развитии личности и общества считаются преимущественно соответствующие добродетели. Названные ценности и добродетели, которые католическая педагогика прививает личности и сообществу, связанны с теологическим представлением о достоинстве человека как образа Божия. Гармоничное социальное развитие должно быть результатом взаимодополнения справедливости и любви. Основным направлением усилий современной католической педагогики стало воспитание в любви как передача определенного религиозного и жизненного опыта.

Ключевые слова: христианская педагогика, ценности, добродетели, свобода, любовь.

Summary

Kitsul M. O. **Axiological foundations of modern Catholic Pedagogics.** – Article.

In the article the system of religious values that are the foundation for the modern Catholic Education. It is understood that fundamental social doctrine of the Catholic Church recognized four "social values" – truth, freedom, justice, love, considered necessary to achieve better personal and collective life. By means of display values in a particular community and personal development are considered most appropriate virtues. The above values and virtues that Catholic education teaches individual and community-related theological concepts of human dignity as image of God. The harmonious social development must be the result of complementarity justice and love. The main focus of efforts of modern Catholic education was Education in love as the transfer of certain religious and life experience.

Key words: Christian education, values, virtues, freedom, love.

УДК 261.7

Т. Г. Левченко
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та політології
Університету державної фіскальної служби України

ТРАНСФОРМАЦІЇ КОНЦЕПТУ ВІРИ У ХРИСТИЯНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

В епоху глобальних трансформацій і постмодерну відбуваються радикальні зміни в суспільному й інтелектуальному житті, що потребують переосмислення понять віри та раціональності. Інтенсивне переосмислення поняття віри пов'язане передусім із теоретичними сумнівами в легітимності кордонів, які модерним світоглядом проведені між сакральним і секулярним. Практичне «повернення релігії» в публічну сферу також стимулює науковий інтерес до фідеїзму, ставить питання про місце особистої та спільнотної віри між науковою переконаністю в правильності знань, з одного боку, і фанатичним марновірством, з іншого боку. Ідеологічні маніпуляції з релігійним світоглядом поставили Україну перед необхідністю протиставити ідеям «русміра» як нігілістичної антикультури адекватну європейську традицію відкритості віри до раціональності, до ціннісного світу, до екуменічної взаємодії. У зв'язку з державним визнанням теологічної освіти актуалізувалися обґрунтовані претензії теології на статус особливого знання, непідсудного загальним нормам наукової раціональності. Релігієзнавство відстоює ідеал наукового універсалізму, і підтвердження єдності релігійної (зокрема теологічної) та філософської традицій в інтерпретації концепту віри є найкращим аргументом на користь можливості й необхідності інтеграції теології до універсуму наукової раціональності.

Європейський вибір України актуалізує дискусії про належність української інтелектуальної традиції до більш широкого європейського життєсвіту. З часів пізнього Е. Гуссерля доведеною вважається теза, що Європа – це не лише наукова раціональність і правові процедури, а й усталені культурно-життєві цінності, певна традиція, яка задає основні смисло-життєві орієнтири для соціуму й особистості. Витоками європейської традиції стали антична грекоримська та близькосхідна єврейська цивілізації. Синтез цих двох джерел визначив не лише середньовічну християнську Європу з її католицькою і православною конфесійними культурами. Модерна й постмодерна Європа розвиваються в траєкторії, заданій середньовічним синтезом, убираючи все нові елементи до цієї початкової основи. Зокрема, середньовічне розуміння віри стало джерелом для модерних концепцій віри, знову й знову то актуалізуючи персоналістично-комунікативні іудейські мотиви, то розвиваючи розуміння віри як упевненості в різного роду знаннях, характерне для античної філософії. При цьому відбувається відкриття нових значень у понятійному ядрі концепту віри, пов'язане з інтерпретаціями, як філософськими, так і теологічними. Належність української філософської інтерпретації віри до європейського концептуального поля є важливим показником універсальної ідентичності філософської, теологічної та релігійної культури України.

Аналіз концепту віри є однією із центральних проблем для філософії релігії як релігієзнавчої дисципліни. Вітчизняне релігієзнавство 1950–1980-х років концентрувало власну увагу на гносеологічному та психологічному вивченні концепту віри. Класики такого роду досліджень Б. Лобовик і Є. Дулуман віру розуміли як упевненість у знаннях, які не є обґрунтованими. Ця переконаність супроводжується чуттєвими уявленнями й емоційними переживаннями, що сприяє її закріпленню в психіці віруючого як навички. Релігійна віра протиставлялась переконливості як упевненості в науково доведеному знанні: за такого підходу віра та переконання нібито протилежні. Також віра може бути впевненістю в правильності суджень за аналогією, які, однак, теж супроводжуються уявленнями об'єктів віри, не тільки чуттєво-образними, а й теоретико-абстрактними. Ці судження за аналогією стосувалися в основному теоретичних розумів про причинність.

Українська теорія науки та гносеологія (П. Копнін, В. Шинкарук) виділяла два різновиди віри, а саме: (1) віру-марновірство, пов'язану з чуттєвими гадками, довільними уявленнями, релігійними переживаннями, (2) віру-переконання в знаннях, ідеалах, раціональну впевненість у доведеному чи авторитетному судженні, з іншого боку. Способи виділення цих різновидів, а також інтерпретація відносин між ними була різною. Окремо варто відзначити версію С. Малеєва, який відстоював позицію, що концепт віри є єдиним і релігійна віра аналогічна до наукової чи ідейної особистої переконаності. На думку деяких українських логіків (А. Цофнас), віра-переконання функціонує як у науці, так і в релігії, а від такої віри потрібно відрізняти віру-гадку як відчуття чи знання, в якому суб'єкт не є переконаним, а лише гіпотетично допускає його істинність.

У 1990-ті роки українські релігієзнавці почали доводити, що розвиток віри як чуттєво-психологічної впевненості завершується особливим її станом, який є інтуїтивним екзистенційно-містичним відчуттям причетності до надприродного. Особливо значимими в цьому стосунку стали наукові праці А. Колодного, О. Предко, О. Сарапіна, А. Лещенко, А. Костенко.

Розширення множини значень концепту віри в українському релігієзнавстві можливе через звернення до герменевтичного аналізу релігійних, теологічних, філософських джерел, які представляють європейську традицію розуміння віри, що інтенсивно осмислює цей концепт з античних часів і до сьогодення. Щодо історичних трансформацій концепту віри адекватними засобами аналізу є методи сучасної філософської герменевтики й лінгвістичного релігієзнавства, до яких необхідно зарахувати й інструментарій сучасної філософії науки (теорію парадигм Т. Куна, теорію ядра і периферії І. Лакатоса). У європейській традиції існує діалектична єдність філософсько-теологічного пояснення смислового ядра концепту віри, яка виявляється в можливості сакралізації її філософських значень, з одного боку, і секуляризації теологічних тлумачень, з іншого боку. Відкриття внутрішнього різноманіття смислів цього концепту в європейській традиції дає змогу уникати помилкових інтерпретацій того шляху, який пройшли європейські мислителі в розумінні віри. Такі помилкові вектори осмислення розповсюджені в релігієзнавчій літературі. Так, російська дослідниця О. Степанова вважає, що європейська традиція тлумачення віри розпочалася виключно в Біблії та нехтує античними джерелами розуміння віри (і світськими загалом). Дуже сумнівне припущення О. Степанової полягає в тому, що релігійна екзистенційна віра в дусі С. К'єркеґора нібито властива біблійному світогляду. Ще більш помилковим є твердження, що релігійна віра – це взірець для всякого іншого різновиду віри. Згідно з російською дослідницею, релігійна віра – це особлива цілісна віра, яка є повнотою віри як екзистенціалу, а будь-яка інша віра, наприклад, кантівська або юмівська практичні чи гносеологічні «віри», – це секуляризовані й спотворені різновиди віри. Джерела звуженого розуміння віри О. Степанова бачить у Реформації, яка для неї була початком падіння європейської християнської культури. Уважаємо, що такого роду розмірковування є виразно публіцистичними, конфесійно заангажованими, науково необґрунтованими й не можуть бути визнані релігієзнавством як адекватний опис європейської традиції тлумачень концепту віри.

© Т. Г. Левченко, 2017

Мета дослідження полягає в комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізі європейської традиції тлумачення концепту віри.

Для авторів книг Старого Завіту віра не виникає у зв'язку з пізнанням. На їхню думку, віра виникає під час укладання завіту (договору) з Богом, якому Бог і люди є вірними. Вірність договору є явищем не пізнавального, а вольового порядку. Віра-вірність («емет») є однією з основних властивостей Бога, Його вірністю завіту з вибраним народом, Його вірністю Своїм словам та обітницям. Бог має вірність як вияв Його волі, а воля є властивістю Бога, що характеризує Його і як самототожного за сутністю, і як вільну Особистість. Отже, вірність є властивістю Його волі, а також і властивістю Його сутності та Його Особистості.

Людина може мати віру-вірність власною властивістю, якщо є вірною завіту з Богом, виконує Його заповіді. У всій Біблії віра-вірність виникає в ситуації, коли Бог є пізнаваним, перебуває в діалозі з людиною. Біблійна віра не є ані впевненістю в існування Бога, ані впевненістю в тих чи інших видах знання. Слова з Послання до Євреїв «Віра – то підстава сподіваного, доказ небаченого» (Євр. 11:1) мають есхатологічний, а не гносеологічний сенс. Згідно з думкою ап. Павла, чітко вираженою в першій главі Послання до Римлян, існування Бога є очевидним, так само як і вимоги природного морального закону, існування й життя ангелів. Власне невидимим є лише майбутнє, і християни не знають, яким саме буде це блаженство Царства Божого. Однак християни довіряють своє есхатологічне майбутнє Богові.

Історично першим типом конфесійного вчення про віру був православний, що виник ще у ранньому середньовіччі у творах мислителів грецької патристики, особливе значення серед яких мали Афанасій Олександрійський, Василь Кесарійський, Григорій Назіанзин, Григорій Ниський, Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник. Православне вчення про віру сформоване в добу грецької патристики, яка була спробою синтезувати новозавітний світогляд із теоріями й практиками античної філософії. Чуття та розум людини в їхньому природному функціонуванні спрямовані на земну реальність. Щодо небесного, то розум і відчуття людини – сліпі, самі по собі навіть за найдовершенішого розвитку нічого пізнати не можуть. Для початку пізнання небесної реальності необхідний повний внутрішній переворот, а саме: під впливом благодаті від Бога розум набуває здатності споглядати небесне. І навіть відчуттям передається такого роду здатність. Отже, формується дворівнева гносеологія. Віра необхідна на обох рівнях пізнання – природному й надприродному. Але якщо на надприродному рівні віра супроводжує акт несумнівного споглядального знання Божественного, то на природному рівні пізнання вона заміняє безпосереднє знання Бога та духовних предметів. А тому саме на природному рівні пізнання віра є необхідним елементом духовного життя. Нею людина приймає догмат про існування єдиного Бога, визнає істинними ортодоксальне віровчення про Бога, погоджується виконувати заповіді Євангелія щодо морального життя. При досягненні надприродного знання віра є впевненістю в істинності знання Божих ідей, сформованою довірою до Бога як Істини, а також особистою довірою до Бога як Любові. Отже, в православно-патристичній традиції віра є впевненістю в знанні Бога й знанні щодо Бога, так і особистою вірністю Богові як рішучістю волі і трансценденцією особистості до обожнення.

Католицьке вчення про віру в її класичному вираженні у творах Томи Аквінського було більш складним. Теорія віри як чесноти, а отже, акту волі дає змогу створити теорію складної її структури, в якій беруть участь інтуїтивний розум, що задає норму для теоретичної віри; дискурсивний розум, що власне виносить рішення теоретично вірити; інтуїтивна воля, що задає норму для практичної віри; дискурсивна воля, що вибирає практичну віру; а також благодать, що співдіє всім чотирьом здібностям душі. Інтуїтивні здібності телеологічно спрямовані на Істину-Благо-Любов і відкриті до предметів власних інтуїцій, прагнуть до існування в причетності до них. Ця надперсональна телеологічність підкріплюється чи не підкріплюється в ініційованих особистістю актах рішення розуму й вибору волі – вірити чи ні, довіряти чи ні. Віра у вузькому значенні є рішенням розсудку та волі, при якому розсудок представляє аргументи й погоджується, а воля приймає кінцеве рішення. Отже, віра в Аквіната є складним актом, який розпочинається в інтуїтивній сфері душі, а здійснюється в дискурсивному розсудку та волі.

Протестантська теологія дає принципово нову інтерпретацію віри як відношення, відмовляючись розглядати її як чесноту, властивість, акт здібностей людини тощо. Радикальний розрив із попередніми інтерпретаціями віри свідчив про розходження між традиційним для православного й католицького християнства розумінням віри та модерним релігійним її самоусвідомленням у протестантизмі. Становлення модерного суб'єкта, його усамостійнення від Бога і світу дає людині Нового часу змогу вперше інтерпретувати віру як відносини з Богом, які є вищими навіть за волю як здібність і свободу як здатність вибирати. Таке парадоксальне її розуміння було наслідком не лише усамостійнення суб'єкта релігійного відношення, а й намагання тут і зараз досягти стану святості. Звідси – радикальні характеристики стану віри як людської пасивності, в якій Бог діє, а людина лише сприймає та засвоює: раніше такий пасивний стан описувався в християнській традиції лише як стан обожнення, якого досягають святі. Віра є особистим відношенням, яке не пізнавальне й не вольове, яке не є інтуїтивним знанням чи рішенням розсудку, не є актом природної волі чи особистої волі, проте вважається таким особистим відношенням, у котрому особистість дозволяє Богові виявити спасаючу дію щодо неї самої, приймаючи цю активність як розумом, так і волею. Така віра – прийняття дару благодаті, відносини з Богом, але не є діяльністю здібностей людини або актом особистості. Пасивність віри забезпечується тим, що всі вияви активності приписуються дії Святого Духа, а від людини залежить знову і знову лише прийняття цих станів, цих відносин із Богом, які саме й називаються вірою. Логічного завершення ця концепція набуває в кальвінізмі, який визнає лише Бога відповідальним за спасіння конкретної людини (теорія подвійного напередвизначення).

Католицька теологія довгий час намагалася уникнути модернізації поняття віри за суттю, змінюючи лише зовнішні форми вираження метафізичного її розуміння, її відносин із раціональністю. І віра, і розум тлумачилися дуже обмежено, в дусі шкільного томізму. Папа Іван Павло II дотримувався домодерної концепції віри, але привніс у свою концепцію екзистенційні мотиви заради нового доказу метафізичних концепцій віри, раціональності, шляхів пізнання Бога. Водночас у Папи існувала тенденція переходу до нової парадигми, до постметафізичної й постмодерної діалогічної концепції віри, яка, однак, повністю сформувалась у творчості іншого католицького теолога – Г.У. фон Бальтазара, а також у межах трансцендентального томізму К. Ранера.

Сучасна протестантська теологія розуміє віру неметафізично. К. Барт під вірою розуміє новий спосіб життя особистості, той справжній спосіб існування, який екзистенціалісти відрізняли від існування звичайного. Цей спосіб життя можливий після прийняття особистістю власного присуду від Бога, усвідомленого внаслідок проповіді християнської керигми. У Божому запереченні звичайного людського існування є пропозиція нового кращого життя, надприродного існування. Віра не є результатом устремлінь і дій людських розуму, волі, емоцій. К. Барт уважає ці відносини з Богом, у яких народжується віра, такими, що не можуть бути предметом людських фантазій, проекцій, домислів. Достовірність віри як надприродного екзистенціалу та способу існування для К. Барта пов'язана виключно з тим, що ця віра переживається як надприродне життя, яке розвивається в особистості після містичної смерті. Протестантська теологія кінця XX – початку XXI століть розуміє віру як вірність церковної спільноти Богові й визнання біблійного наративу (Н.Т. Райт). Альтернативною концепцією є розуміння віри як інтуїтивного знання (Дж. Мілбанк). Загалом віра протестантськими теологами описується як подія, що стається під час спілкування з Богом, і як така вона є не результатом діяльності людських здібностей, а чистим даром від Бога, який людина, що його має, може лише прийняти й підтверджувати.

У сучасній православній теології віра ототожнюється з духовним досвідом, отримуваним у Церкві за умови відкритості суб'єкта до церковно-релігійного впливу. Це ототожнення характерне для неопатристики, засновником якої був Георгій Флоровський. Митрополит Антоній Сурожський цілком у дусі неопатристики Г. Флоровського та його учнів тісно пов'язує поняття віри з релігійним досвідом, але все-таки феноменологічно розрізняє сам християнський релігійний досвід і християнську віру. Під час самого акту інтенсивного релігійного досвіду ще немає місця для віри, для будь-яких актів особистості, настільки вона захоплена переживаннями. Віра є впевненістю щодо того, що людина пережила всім своїм існуванням і про що може з абсолютною впевненістю свідчити. Віра в людину є основною для можливості етики та соціального життя, і вона теж ґрунтується на досвіді. Антоній Сурожський доводить, що віра як довіра до особистості необхідна для існування етичних і соціальних відносин, віра як упевненість у досвіді необхідна для існування науки та культури. Православний теолог Р. Суїнберн, класик аналітичної філософії релігії, вважає штучним таке розділення досвіду та віри, яке провів митрополит Антоній. Адже віра супроводжує релігійний досвід – чуттєвий, інтелектуальний, містичний. Православний теолог із Дубліна Г. Завершинський визначає віру як причетність до Довершеної Особистості у відносинах спілкування, що передбачають і довіру у відносинах, і наявність переконань, які відповідають досвіду спілкування. На думку Г. Завершинського, віра як довіра не заперечує віри як переконання подібно до того, як душа людини не суперечить її розумові. Суперечність може виникати лише тоді, коли віра-переконання відривається від віри-довіри або ж суб'єкт віри відривається від живих відносин, у яких віра здійснюється загалом як довіра й зокрема як переконання.

Отже, для біблійних авторів віра – це вірність Бога власним обітницям, вірність людини завіту з Богом. Для біблійної культури віра – це особиста та вольова характеристика. Для православної й католицької теології віра – це передусім упевненість у знанні Бога й знанні щодо Бога, але також і особиста вірність Богові як рішучість волі. Ця впевненість і вірність у православ'ї розуміється більш інтуїтивно, у католицизмі – більш розсудково. Для протестантизму віра – це особисте відношення з Богом, прийняття від Нього особистого спасіння в акті пасивного схоплення дії Бога. Сучасна католицька теологія в кінці XIX століття розуміла віру як раціональну й вольову впевненість, зумовлену вірністю авторитету Церкви. Сьогодні католицька теологія розуміє віру як вірність Богові, що в особистих відносинах відкрився як Любов. Протестантські теологи XX–XXI століть розуміють віру як надприродний спосіб існування в Богові. Православна теологія останніх двох століть розуміє віру як надприродний досвід особистого спілкування з Богом і як упевненість у цьому досвіді.

Література

1. Степанова Е.А. Постижение веры / Е.А. Степанова. – Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 1998. – 252 с.

2. Степанова Е.А. Проблема веры в европейской христианской традиции: историко-философский анализ: автореф. дисс.... док. филос. наук : спец. 09.00.03 / Е.А. Степанова ; Урал. гос. ун-т им. А.М. Горького. – Екатеринбург, 1999. – 51 с.

3. Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности / Б.А. Лобовик. – К. : Киевский ун-т, 1986. – 174 с.

4. Дулуман Є.К. Релігія як соціально історичний феномен / Є.К. Дулуман. – К. : Наук. думка, 1974. – 261 с.

5. Малеев С.Н. Понятие веры / С.Н. Малеев. – К. : Стилос, 2008. – 143 с.

6. Шинкарук В.І. Вибрані твори : у 3 т. / В.І. Шинкарук. – К. : Український Центр духовної культури, 2003–2005. – Т. 1. – 2003. – 392 с.

7. Шинкарук В.І. Вибрані твори : у 3 т. / В.І. Шинкарук. – К. : Український Центр духовної культури, 2003–2005. – Т. 3. – Ч. 2. – 2005. – 428 с.

8. Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию / П.В. Копнин. – К. : Наукова думка, 1966. – 288 с.

9. Цофнас А.Ю. Гносеология : [учебное пособие] / А.Ю. Цофнас. – К. : Алерта, 2005. – 232 с.

10. Лещенко А.М. Релігійна віра як форма світовідчуття : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.11 / А.М. Лещенко ; Житомирський державний університет ім. Івана Франка. – Житомир, 2010. – 23 с.

11. Костенко А.М. Віра як релігієзнавчо-психологічний феномен : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.11 / А.М. Костенко ; Київський національний університет ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2010. – 20 с.

Анотація

***Левченко Т. Г.* Трансформації концепту віри у християнській теології.** – Стаття.

У статті досліджуються трансформації концепту віри в історичній динаміці розвитку теологічних теорій. Концепт віри в християнській традиції у своєму поняттєвому ядрі має два полюси: впевненість у знанні та вірність в особистих відносинах. Сучасна християнська теологія, доповнюючи цілісний смисловий діапазон, описує віру як упевненість у досвіді відносин із Богом і вірність цим відносинам і Богові, що в них відкривається. Загальною тенденцією для європейського християнства є поглиблена увага до віри як вірності, що реалізується в ідеальній комунікації. Віра як упевненість у знанні чи існуванні об'єкта знання була в центрі уваги метафізичного мислення від томістів до неотомістів. Проте сучасна теологія доводить, що впевненість у власному знанні є нічим іншим як довірою до свого знання, а тому «довіра» як центр поняттєвого ядра концепту віри отримує все більшу перевагу над альтернативним центром – «упевненістю».

Ключові слова: віра, впевненість, довіра, православ'я, католицизм, протестантизм, сучасна теологія.

Аннотация

***Левченко Т. Г.* Трансформации концепта веры в христианской теологии.** – Статья.

В статье исследуются трансформации концепта веры в исторической динамике развития теологических теорий. Концепт веры в христианской традиции в своем понятийном ядре имеет два полюса: уверенность в знании и верность в личных отношениях. Современная христианская теология, дополняя целостный смысловой диапазон, описывает веру как уверенность в опыте отношений с Богом и верность этим отношениям и Богу, что в них открывается. Общей тенденцией для европейского христианства является углубленное внимание к вере как верности, которая реализуется в идеальной коммуникации. Вера как уверенность в знании или существовании объекта знания была в центре внимания метафизического мышления от томистов к неотомистам. Однако современная теология доказывает, что уверенность в собственном знании является ничем иным как доверием к своему знанию, а потому «доверие» как центр понятийного ядра концепта веры получает все большее предпочтение над альтернативным центром – «уверенностью».

Ключевые слова: вера, уверенность, доверие, православие, католицизм, протестантизм, современная теология.

Summary

***Levchenko T. G.* Transformation of the concept of faith in Christian theology.** – Article.

The article deals with the transformation of the concept of faith in the historical dynamics of theological theories. The concept of faith in European Christian has two poles in its semantic nucleus: assurance in one's knowledge and fidelity in personal relations. Contemporary Christian theology treats faith as assurance in the experience of relations with God and fidelity to these relations and to God who reveals Himself in these relations. Generally, European Christianity pays special attention to faith as fidelity realized in ideal communication. Faith as assurance in knowledge or existence of the object of knowledge was in the center of metaphysical attention for Thomists and Neo-Thomists. However, contemporary theology proves that assurance in one's knowledge is nothing else but trust to one's knowledge and experience, so that "trust" gradually outweighs "assurance" as the center of semantic nucleus of the concept of faith. Today's Catholic theology understands faith as fidelity to God, Who reveals Himself in personal relations as Love; Protestant theology treats faith as supernatural experience of personal communication to God and assurance in this experience.

Key words: faith, assurance, trust, Orthodoxy, Catholicism, Protestantism, contemporary theology.

УДК 161.201.3:316

О. В. Литвинчук
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри гуманітарних і соціальних наук
Житомирського державного технологічного університету

ВПЛИВ ГЕНДЕРНИХСТЕРЕОТИПІВ НА ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ЖІНКИ

Процеси демократизації та гуманізації, які відбуваються в нашому суспільстві, сприяють створенню рівних можливостей для реалізації особистості незалежно від статі, віку, соціального становища й національності. Найважливішою проблемою стає подолання стереотипів, які століттями існували у свідомості, для встановлення гендерної рівності в усіх сферах суспільного життя. Проблема формування ідентичності людини під впливом гендерних стереотипів набуває особливої актуальності, оскільки в умовах трансформації гендерної політики можуть виникати суттєві суперечності, що провокуватимуть особистісні й міжособистісні конфлікти. На думку С. Єниколопова, дисбаланс статево-рольової структури особистості є фактором формування неврозів, психосоматичних розладів, девіантної материнської поведінки, а також кримінальної поведінки [4, с. 112]. Отже, стереотипи виконують своєрідну функцію бар'єру в становленні гендерної рівності, у результаті чого виникає проблема гендерної ідентичності.

Вагомий внесок у дослідження соціальних стереотипів зробили такі зарубіжні науковці, як А. Бодалєв, У. Ліппман, Л. Стрікленд, В. Трусов, Т. Шибутані та ін. Серед українських учених варто назвати Т. Виноградову, Т. Говорун, П. Горностая, В. Семенова й ін. Гендерними аспектами ідентичності займалися такі зарубіжні та вітчизняні дослідники, як Т. Бендас, П. Бурдьє, Д. Воронцов, К. Гілліган, Е. Здравомислова, В. Знаков, І. Кон та ін.

Останні десятиріччя XX століття стали переломними в процесі зрушення й вирівнювання відносин між чоловіками та жінками. Особливо помітно це відбувалося в освітній, політичній та економічній сферах. Живучи у XXI столітті, світові організації прагнуть створити якомога кращі умови для життя, вирішити глобальні суспільні проблеми, а також позбавитися будь-яких виявів нерівності. Викорінення гендерної нерівності – це обов'язкова умова соціальної справедливості.

Отже, метою наукового доробку є дослідження на основі широкої джерельної бази впливу гендерних стереотипів на формування ідентичності жінки. Визначення статусу жінки в суспільстві завжди було й залишається актуальним питанням для обговорення.

Перш ніж перейти до розкриття змісту питання, необхідно розібратися із самим поняттям «гендерний стереотип», зауваживши, що життя в сучасному суспільстві неможливе без стереотипів, які історично сформувалися й закріпилися в нашій свідомості. Зазвичай стереотипами називають стандартизовані образи або уявлення, які сформувалися під впливом соціальних умов і певного досвіду, виражають традиційне ставлення людини до певного явища, тобто це звичне сприймання та поведінка. Як зазначає Є. Белинська, «соціальний стереотип – це суспільно значуще утворення свідомості й поведінки людей, що породжує усталений образ їхнього ставлення до тієї чи іншої життєвої ситуації» [2, с. 323]. Стереотипи допомагають людині зорієнтуватися в тих ситуаціях, які не вимагають серйозних роздумів і рішень.

Стосовно гендерних стереотипів, то вони функціонують як стандартизовані уявлення про модель поведінки чоловіка та жінки. На думку І. Калабахіної, «гендерні стереотипи – це уявлення про норми поведінки чоловіків і жінок» [5, с. 26], проте в будь-якої людини можуть виявлятися як чоловічі, так і жіночі риси. Не існує цілковито чоловічої й цілковито жіночої особистості, будь-яка жінка може поводити себе як чоловік, а будь-який чоловік може наслідувати поведінку жінки, проте андрогінність ми не вважаємо відхиленням у розвитку особистості, а швидше нормою. Отже, під гендерними стереотипами ми розуміємо внутрішні установки щодо значення ролі чоловіка та жінки в суспільстві.

Щодо формування гендерних стереотипів, то цей процес розпочинається з раннього дитячого віку в період соціалізації – засвоєння панівних у цьому культурному середовищі уявлень про правильну поведінку, розподіл здібностей і обов'язків. Результатом соціалізації стає засвоєння певної соціальної ролі [7, с. 16–17].

Дослідниця І. Кльоцина виокремлює кілька груп гендерних стереотипів: стереотипи маскулінності-фемінності, стереотипи уявлень про розподіл сімейних і професійних ролей між чоловіками й жінками і стереотипи за специфікою змісту праці [6, с. 189–201].

Приписування гендерних стереотипів стосовно жінки розпочинається з її народження. Усі звикли, що дівчинка має бути чуттєвою, доброю, відкритою тощо. Ці ярлики супроводжують жінку протягом усього її життя. Коли дівчина дорослішає, то показником її успішності вважається вдале заміжжя. Стереотипи нав'язують нам думки про те, що основним призначенням жінки мають бути родина та діти, а не кар'єра. Незаміжня жінка вважається неповноцінною. Жінки сприймаються як слабкі створення, яких турбує лише власна зовнішність і які більш за все бояться старості. Стереотипно вважається, що жінкам на роботі мають платити менше, а ніж чоловікам, тому що жінки професійно менш компетентні, окрім того, жінки за своєю природою гірші керівники, на відміну від чоловіків.

Ураховуючи вищезазначене, необхідно нагадати про те, що права жінок постійно обмежуються. Наприклад, у мусульманських країнах діє закон шаріату, за яким жінка не має права перебирати на себе чоловічі права. За невиконання цього закону на жінку очікує смертна кара. Щодо арабських країн, то там дозволена полігамія, чоловік може мати кілька жінок. Жінка в ісламі має право на розлучення через утиски чоловіка, а також право на матеріальну та моральну компенсацію. У більшості африканських країн середня тривалість життя жінок набагато нижча за чоловіків. Країни Південної й Південно-Східної Азії характеризуються зайнятістю жінок у сільському господарстві, їхньою нетривалістю життя, а також нерівністю в можливості отримати освіту. У країнах Центральної та Латинської Америки найгостріше питання гендерної нерівності виявляється в освітній сфері. Найкраща ж гендерна ситуація спостерігається в країнах Західної Європи, де жінки та чоловіки рівноправні [9].

Значний вплив на формування гендерних стереотипів мають засоби масової інформації, що активно пропагують такі образи жінки, які мають зв'язок із її біологічною природою. Перший пов'язаний із жіночою сексуальністю – це образ жінки-красуні, яка не має здатності ставити перед собою цілі та їх досягати, для якої не характерні сила волі, розум, а сенс життя визначається пошуком чолова. Другий образ – жінка-господиня, мама, яка про всіх піклується, оберігаючи родинний затишок і добробут. Проте ці два стереотипні образи пропагують образ жінки, яку утримує чоловік.

Щодо третьої стереотипної моделі, то це бізнес-леді або жінка-бізнесмен – вольова, завзята, із сильним характером, проте в її сімейному та особистому житті часто виникають проблеми, її діти й чоловік обділені увагою.

© О. В. Литвинчук, 2017

Усі ці навіювання формують думку про те, що жінка та кар'єра – речі несумісні.

Стереотипність поглядів виявляється також у сприйнятті ролі жінки-матері. Значна частина суспільства вважає, що жінка повинна мати дітей, аби реалізувати себе, це біологічна роль жінки. Проте стосовно цього стереотипу існує певна відмінність між думками чоловіків і жінок. Стереотипні норми підтверджують перевагу негативного ставлення до бажання жінки мати дитину поза шлюбом, на відміну від позитивного ставлення щодо цього бажання серед чоловіків.

Разом із тим деякі науковці виокремлюються певні ролі, які притаманні подружжю, їх можна назвати стереотипними ролями, це так звані традиційні, товариські та партнерські стосунки між подружжям.

Традиційні ролі передбачають з боку дружини народження й виховання дітей, створення домашнього затишку та ведення домашнього господарства, терпіння щодо обмеження у сфері діяльності. З боку чоловіка вимагається прийняття важливих рішень, влада в сім'ї й контроль, економічна безпека та захист сім'ї.

Товариські ролі потребують від подружжя забезпечення моральної підтримки й сексуального задоволення, цікавого спілкування між собою та з оточуючими. А ролі партнерів потребують матеріальних вкладень у сім'ю від дружини й чоловіка відповідно до розміру заробітку, а також вимагають спільної відповідальності за дітей, участі у веденні домашнього господарства, розподілу прав і відповідальності.

Змінити менталітет людей дуже складно, враховуючи той факт, що він формувався протягом століть, проте є люди, які намагаються боротися з гендерними стереотипами, проводячи масові гендерні дослідження, опитування. Учені всього світу намагаються віднайти раціональне вирішення цієї проблеми.

Щоб дійсно зрозуміти проблему гендерної нерівності й можливі шляхи її вирішення, варто розібратися в сутності питання та розглянути низку аспектів.

У різні епохи розвитку суспільства роль жінки практично ніколи не відігравала важливу роль. Багато філософів були переконані, що жінки мають набагато нижчий рівень ментальності, ніж чоловіки. Так, у період Середньовіччя жінок уважали символом спокуси, хтивості та гріха. Саме це й спонукало масове спалення осіб жіночої статі – «середньовічне полювання на відьом». Відомі німецькі філософи Нового часу А. Шопенгауер та І. Кант підтримували думку про те, що чоловік є панівним у суспільстві, а жінка має лише єдину роль – відданої й покірної дружини.

На сучасному етапі явище гендерної нерівності охоплює всі сфери життєдіяльності людини. Можна стверджувати, що нерівність жінок і чоловіків насамперед існує на рівні буденної свідомості. Більшість чоловіків уважають, що успіх у професійній діяльності для жінки є неважливим, проте найбагатшими країнами світу, що мають розвинену економіку, керують жінки. Серед таких країн першу сходинку посідає Англія з королевою Єлизаветою II, яка керує країною шістдесят років і є Верховним Головнокомандувачем Збройних сил країни. Варто згадати й про «залізну леді» Великобританії Маргарет Тетчер. Доречно зауважити, що в парламенті Великобританії п'ятдесят відсотків жінок. Друге місце посідає Данія. Королева Маргрете II понад сорока років керує державою. У Данії діє Рада щодо статусу чоловіків і жінок, двадцять два відсотки жінок займають керівні посади. Третє місце посідають Нідерланди. Королева Нідерландів Беатрікс керує країною більше ніж тридцять років. На четвертому місці – Ірландія, президентом якої двічі обиралася Мері Патрісія Макеліс, яка включена в список ста найвпливовіших жінок світу. У сучасній Ірландії діє спеціальне законодавство у сфері гендерної нерівності. П'яту позицію обіймає Німеччина. Ангела Меркель – федеральний канцлер Німеччини. Шосте місце належить Швейцарії. Президент Швейцарії – Евелін Відмер. Сьома сходинка – у Фінляндії. Тар'я Кааріна Галонен – одинадцятий президент Фінляндії, яка перебувала на цій посаді двічі. Фінляндія – одна з найперших країн світу, в якій узаконили виборчі права жінок. Восьме місце посідає Швеція. У Швеції зареєстровано найвищий рівень зайнятості жіночого населення – вісімдесят відсотків. Дев'ята сходинка належить Литві з Далею Грибаускайте. Десяту позицію посідає Австрія. В уряді Австрії більше ніж тридцять відсотків жінок [3].

Найбільш поширеною типологією гендерної ідентичності залишається концепція маскулінності-фемінінності, відповідно до якої зазвичай виділяють такі типи ідентичності: два (маскулінний і фемінінний), три (маскулінний, фемінінний та андрогінний) або чотири (маскулінний, фемінінний, андрогінний і недиференційований). Фемінінність і маскулінність розглядаються як «конструкти, що формуються, структура і зміст яких не є постійними й містять комплекс внутрішніх і зовнішніх характеристик, ступінь взаємодії яких визначається формами ідентичності, представленими в орієнтаціях особистості, в її установках, відношеннях, спрямованості у сфері діяльності і спілкування, в тих якостях особистості, які є значущими з погляду гендерних ролей» [8, с. 178]. Гендерна ідентичність – базова структура соціальної ідентичності, яка характеризує людину з погляду її належності до чоловічої або жіночої групи.

Особливої уваги потребує наліз ситуації в Україні. Зважаючи на постійний інтеграційний напрям руху нашої країни, проблема гендерної нерівності стає дедалі актуальнішою, можна стверджувати, що проблема гендерної нерівності наявна практично в усіх сферах, але, на жаль, більшість українців або ігнорують, або просто не помічають її. Насправді жінки формують колосальний потенціал, який можна використати в багатьох сферах життєдіяльності. Збільшення повноважень жінки спричинить розвиток економіки, демократії та суспільства загалом. Щоб досягнути успіху в цьому питанні, влада має переглянути свої позиції стосовно таких заходів, як збільшення ролі жінки в політичному, економічному та соціальному житті суспільства, урівноваження оплати праці жінок і чоловіків, збільшення можливостей для самореалізації жінки, підвищення престижності жіночих робочих місць, приділяти увагу гендерній нерівності в школах. За допомогою цих дій ми зможемо покращити гендерну ситуацію в нашій країні та раціонально використовувати всі наявні трудові ресурси.

У травні 2015 року серед 260 українських студентів було проведено анкетування, пов'язане з проблемами гендерної нерівності й гендерних стереотипів. Опитування показало, що 46% чоловіків і 19% жінок погодились із твердженням, що основна роль жінки в суспільстві пов'язана з її «природним» призначенням – родина, чоловік, діти, а 58% жінок не погоджуються із цим стереотипом. 47% чоловіків і 17% жінок підтримують стереотип, що успішною можна вважати тільки ту жінку, яка реалізувалась як дружина та мата. 62% чоловіків і 41% жінок відзначили, що чоловік повинен повністю матеріально забезпечувати власну родину, проте 52% жінок і 34% чоловіків уважають, що матеріальна відповідальність за сім'ю повинна рівно розподілятися між чоловіком і жінкою. З вищезазначеного ми бачимо, що стереотипні навіювання стосовно жінки, пов'язані з її сімейним життям, підтримуються більшою половиною опитуваних чоловіків, тоді як більшість жінок не погоджуються з цими гендерними стереотипами. Щодо професійної діяльності, то погляди чоловіків і жінок майже збігаються: 56% чоловіків уважають, що сучасна жінка не зазнає дискримінації в професійній сфері, проте жіночі відповіді не були такими однозначними: 33% дотримуються думки, що жінці будувати професійну кар'єру важче, ніж чоловікові, тоді як 34% не бачать утисків жіноцтва у сфері трудових відносин. 57% чоловіків і 57% жінок упевнені, що стать людини не впливає на її працевлаш-

тування, проте 39% жінок і 29% чоловіків уважають, що легше влаштуватися на високооплачувану роботу чоловікові. 63% чоловіків і 68% жінок не знають, що середня заробітна плата жінок в Україні на 30% менша, ніж у чоловіків. 55% чоловіків і 51% жінок не бачать різниці під чиїм керівництвом працювати – чоловіка чи жінки. Проте 23% чоловіків і 35% жінок воліли б працювати під керівництвом чоловіка та лише 8% чоловіків і 4% жінок надали перевагу керівнику-жінці. 85% чоловіків і 88% жінок вважають, що якщо жінка реалізовується професійно, це не має негативного впливу на родину.

А от щодо рис характеру, найхарактерніших для жінки, ми знову ж таки простежуємо стійкий вплив гендерних стереотипів: доброта (75%), зовнішня привабливість (67%), відсутність шкідливих звичок (60%), уміння вести домашнє господарство (54%), лагідність (52%), розум (87%), вірність (80%), турботливість (67%) [10].

Зважаючи на статистичні дані, можна зробити висновок, що більшість опитаних підтримують гендерні стереотипи стосовно гендерної нерівності, вважаючи ідеальним образ жінки, який не відповідає умовам сучасного суспільства.

Відповідно до інформації Державної служби статистики, розмір середньомісячної заробітної плати жінки на 27% менший, ніж у чоловіків. Будуючи кар'єру, жінка в України зіштовхується з великою кількістю проблем. Перша проблема – проблема подвійного навантаження. Практично в усіх індустріальних країнах світу загальний робочий час у чоловіків розподілено так: 2/3 на оплачувану працю та 1/3 – на неоплачувану. Для жінок – навпаки. Тобто можна зробити висновок, що жінка більшість свого часу витрачає на ведення домашнього господарства та родину [1].

Також виявом гендерної нерівності у сфері управління є співвідношення керівників ВНЗ України, більшість із яких – чоловіки. Іншою проблемою є нестача професійних навичок і високі соціальні бар'єри.

У 2000 році Україна взяла на себе зобов'язання перед ООН, підписавши Декларацію тисячоліття ООН «Цілі тисячоліття», до 2015 року збільшити кількість жінок у парламенті до 30%, проте це завдання не було виконано через низький соціальний статус жінок, економічну залежність жінок від чоловіків, а також вплив стереотипів, згідно з якими політикою мають займатися чоловіки.

Ураховуючи все те, що було сказано вище, необхідно виокремити основні причини, через які варто звернути увагу на права жінок в Україні: по-перше, жінки мають права людини та повинні ними користуватися; по-друге, будь-які порушення гендерних прав мають бути оприлюднені; по-третє, питання загальнолюдських прав жінок мають бути повністю вирішеними. Разом із тим принцип гендерної рівності закріплений у Конституції України. Стаття 3 Конституції проголошує рівність чоловіків і жінок у всіх сферах життя.

Варто зауважити, що на формування поглядів щодо ролі чоловіка й жінки в українському суспільстві вагомий вплив має школа, сім'я, а також політичні та державні структури, засоби масової інформації й соціальне оточення. Свідомість людей перебуває під впливом уявлень, що нав'язуються суспільством. Необхідно об'єднати зусилля державних структур і громадських організацій задля мінімізації гендерних стереотипів стосовно жінок. Потрібно формувати позитивне ставлення до жінок, які обіймають керівні посади.

Через суспільні стереотипи та невпевненість у власних силах жінки не можуть повністю реалізувати свій потенціал і можливості. Ми живемо в такому культурному просторі, де звикли до думки, що чоловіки й жінки – це дві протилежності, поведінка яких в різних соціумах традиційно закріплена та підкоряється міцно закріпленим стереотипам.

Отже, роблячи висновок, зауважимо, що сучасне українське суспільство не намагається відмовитися від стереотипного мислення щодо ролі жінок у суспільстві, постійно культивуючи пасивність і залежність жінок. Цим тенденціям сприяють також засоби масової інформації, які в масовій свідомості створюють образ слабкої жінки. Суспільна думка, що контролюється чоловіками, не підтримує жінок, які мають амбіції й готові на рівних претендувати на участь у вирішенні проблем суспільства на вищих щаблях влади. Ці ідеї настільки вкорінені в нашу свідомість, що вважаються істинними та перешкоджають будь-яким змінам. Тому головний шлях до ліквідації гендерної нерівності – це зміна типу мислення, звільнення свідомості населення від гендерних стереотипів.

Необхідно надати однакові права особам різної статі, аби створити такі умови суспільного життя, щоб жінки були спроможні себе повноцінно реалізувати в будь-якій суспільній сфері: громадській, професійній, особистій. Рівність прав передбачає рівність можливостей.

Література

1. Аналіз та рекомендації щодо згладжування гендерної нерівності в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://voxukraine. org/2016/02/19/analyze-ta-rekomendatsii-shchodo-zglazhuvannya-gendernoi-nerivnosti-ua/.

2. Белинская Е.П. Социальная психология : [хрестоматия] : [учебное пособие для студентов вузов] / Е.П. Белинская, О.А. Тихомандрицкая. – М. : Аспект Пресс, 2003. – 475 с.

3. Десять найсильніших країн світу, якими керують жінки [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.zhinka-online.com.ua/novini-dlya-zhinki/politika/172-10-naisylnishykh-krain-svitu-iakymy-pravliat-zhinky.html.

4. Ениколопов С.Н. Концепции и перспективы исследования пола в клинической психологии / С.Н. Ениколопов, Н.В. Дворянчиков // Психологический журнал. – 2001. – Т. 22. – № 3. – С. 100–115.

5. Калабихина И. Методология гендерного анализа / И. Калабихина // Феминизм и гендерные исследования : [хрестоматия] / под общ. ред. В.И. Успенской. – Тверь, 1999. – С. 23–31.

6. Клецина И.С. Самореализация и гендерные стереотипы / И.С. Клецина // Психологические проблемы самореализации личности. – Вып. 2. – СПб. : СПбГУ, 1998. – С. 188–202.

7. Костикова И.В. Введение в гендерные исследования : [учебное пособие для студентов] / И.В. Костиковой. – М. : Аспект Пресс, 2005. – 255 с.

8. Лабунская В.А. Гендерная идентичность и гендерная интерпретация парфюмерных запахов / В.А. Лабунская, О.В. Герасимова // Мир психологии. – 2004. – № 2. – С. 175–184.

9. Проблема гендерної нерівності [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://tureligious.com.ua/problema-hendernoji-nerivnosti/.

10. Результати анкетного опитування «Гендерні стереотипи сучасної студентської молоді» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://a-z-gender.net/ua/rezultati-anketnogo-opituvannya-genderni-studentskoi-molodi.html.

Анотація

Литвинчук О. В. **Вплив гендерних стереотипів на формування ідентичності жінки.** – Стаття.

У статті відображено основні тенденції розвитку гендерних стереотипів, які мають вагомий, здебільшого негативний вплив на самореалізацію жінки, її ідентичність. Розглянуто теоретичні підходи до проблеми гендерної нерівності й підкреслено вагомий вплив засобів масової інформації на формування стереотипного мислення стосовно жінок, а також визначено можливі шляхи для подолання гендерної нерівності та мінімізації впливу гендерних стереотипів в українському суспільстві, яке не намагається відмовитися від стереотипного мислення щодо ролі жінки, постійно культивуючи її залежність. Проаналізовано вплив стереотипів на гендерну політику в Україні.

Ключові слова: гендерний стереотип, гендерна ідентичність жінки, гендерна нерівність, особисте життя, професійний вибір.

Аннотация

Литвинчук О. В. **Влияние гендерных стереотипов на формирование идентичности женщины.** – Статья.

В статье отражены основные тенденции развития гендерных стереотипов, которые оказывают весомое, в основном негативное влияние на самореализацию женщины, ее идентичность. Также рассмотрены теоретические подходы к проблеме гендерного неравенства и подчеркнуто существенное влияние средств массовой информации на формирование стереотипного мышления в отношении женщин. Вместе с этим определены возможные пути для преодоления гендерного неравенства и минимизации влияния гендерных стереотипов в украинском обществе, которое не пытается отказаться от стереотипного мышления о роли женщины, постоянно культивируя ее зависимость. Проанализировано влияние стереотипов на гендерную политику в Украине.

Ключевые слова: гендерный стереотип, гендерная идентичность женщины, гендерное неравенство, личная жизнь, профессиональный выбор.

Summary

Lytvynchuk O. V. **The impact of gender stereotypes on female identity formation.** – Article.

The article reflects the main tendencies of development of gender stereotypes. They have a weighty, mostly negative influence on the self-realization of a woman, her identity. Also, theoretical approaches to the problem of gender inequality are considered. The significant influence of the mass media on the formation of stereotyped thinking towards women is underlined. At the same time, possible ways of overcoming gender inequality are identified, and to minimize the impact of gender stereotypes in Ukrainian society. Ukrainian society does not try to abandon stereotyped thinking about the role of women, constantly cultivating its dependence. The influence of stereotypes on gender policy in Ukraine is analyzed.

Key words: gender stereotype, gender identity of a woman, gender inequality, personal life, professional choice.

УДК 304.2.-348.71.-322.2

І. С. Лукаш
аспірант кафедри соціології та суспільних наук
Академії праці, соціальних відносин та туризму

ҐЕНЕЗА СОЦІОЛОГІЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ ВЗАЄМОДІЇ РЕЛІГІЇ Й ПОЛІТИКИ

Сьогодні ми є свідками процесу посилення ролі релігії та суттєвого впливу на сучасне українське суспільство. Підвищення ролі церкви в державі та проникнення релігії у свідомість українців – це результат зазначеного процесу. Останній дає політикам інструмент для маніпуляцій і впливу на внутрішньополітичне життя України. Загальновідомо, що релігія тісно вплетена в «тканину» соціуму, здійснює вплив на політичну сферу. Релігійний фактор, виступаючи і як консолідуючий, і як конфліктоутворювальний чинник, завжди відігравав значну роль у політичному житті соціуму [7]. Посилення участі церковнослужителів у соціально-економічному житті країни, зміцнення взаємозв'язків між світською та церковною елітами порушує принцип відділення церкви від держави (с. 35 Конституції України), є виявами процесу десекуляризації в політичній сфері [6].

Питання впливу релігійного фактору на внутрішньополітичне й зовнішньополітичне життя держави та його безпековий сектор, соціокультурні аспекти взаємодії політики й релігії та деякі інші аспекти стоять у центрі наукових розвідок таких науковців, як О. Кузьмова [6; 7], В. Мельник [9], Н. Гаврілова [2], С. Онищук [10], Ю. Чорноморець [12], О. Кудояр [5], Т. Євдокімова [4], В. Малик [8] та ін.

У статті робиться спроба соціологічного аналізу особливостей взаємодії політики й релігії, специфіки їх взаємовпливу, аналізуються можливості їх взаємодії.

Загальновідомий той факт, що релігія відігравала й відіграє в житті людини та суспільства важливу роль. Як зауважують В. Пилипенко, І. Попова, В. Танчер, релігія є початком людської історії. На думку науковців, релігійні церемонії та дійства в житті первісних людей відігравали значну роль в означенні важливих подій їхнього особистого життя й життя суспільства. Такі елементи соціального життя первісних людей, як похорон, полювання, торгівля, весільні обряди та інші соціально значущі події, мали магічне, сакральне значення. Вони вказували первісній людині на її залежність від невідомих, непідконтрольних, надприродних сил, які впливали на її долю й долю суспільства.

Державне управління, судочинство, торгівля, шлюб, сім'я та багато інших сфер суспільного і приватного життя громадян зазнавали значного впливу, про що свідчать історичні факти. Так, із розвитком науки й техніки з'являються перші носії інформації релігійного характеру – папіруси, пергаменти, книги. Біблія, Веди, Коран, Талмуд, Авеста – це історичне надбання людства. У цих священних книгах викладені основи віровчення, які вміщають космогонічні теорії, вчення про спасіння і здобуття безсмертя, норми й ритуали, виконання яких гарантувало вічне життя. Вони також містять доктрини про Судний день, зміст і мету життя, взаємовідносини смертної людини та вічного Бога. Відомо, що давні цивілізації, які досягли значних здобутків у духовному й матеріальному житті, були першими центрами духовних знань, у яких накопичувалися та впорядковувалися стосунки людини й Бога (богів) на землі та після смерті [11].

Відомо, що прадавні люди уявляли Бога або богів як тварин і птахів, як «олюднені» сили природи, які управляли земним світом і водночас знаходились за межами людського життя. Релігія як соціальний інститут впливала на зародження, розвиток і падіння найвеличніших культур, адже вона була суттєвим фактором інтеграції соціальних груп, прошарків, класів на різних етапах розвитку суспільств. Зазначимо, що саме в лоні релігії формувалися підходи до соціальної, політичної, економічної організації суспільства, про це свідчать спроби здійснення релігійних революцій, які намагались здійснити прості громадяни, володарі, полководці, жриці, фараони, сенатори [11].

Здійснення соціологічного аналізу взаємодії політики та релігії вимагає від нас звернення до огляду наукових поглядів мислителів минулого. Так, із середини XIX століття в європейському суспільстві почав формуватись науковий погляд на взаємодію та взаємовплив політики й релігії, адже економічні та політичні процеси, які відбувались у європейських країнах, суттєво вплинули та змінили місце й роль релігії в суспільній свідомості. Такі наукові інновації, як ідеологія просвітництва, соціально-філософська критика церкви як соціального інституту та німецька філософія, на відміну від теології, стали тією основою, яка сприяла появі нового соціального порядку й осмисленню місця релігії в ньому іншими методами пізнання. Зазначимо, що теологія, яка доволі довго визначала основу життєдіяльності людини та обґрунтовувала той факт, що соціальне й особисте життя громадян обумовлено Божою владою і керівництвом, так і не змогла пояснити сутність багатьох найрізноманітніших природних явищ і феноменів.

Так, спроби поєднати земне та небесне відображено в працях Т. Гоббса («Левіафан, або матеріал, форма і влада держави церковної та громадянської»), Ш. Монтеск'є («Про дух законів»), Е. Канта («Релігія в межах тільки розуму»), Д. Юма («Природна історія релігії», «Дослідження принципів моралі») та інших філософів XVIII–XIX століть. Особливості взаємодії релігії й інших соціальних інститутів аналізуються в роботах таких соціологів, як Е. Дюркгейм, М. Вебер, Б. Малиновський, Р. Мертон, І. Вах, Р. Белл, Е. Трельч [11].

Зазначимо, що однією з перших соціологічних концепцій релігії можна вважати соціологічні теорії М. Вебера та Е. Дюркгейма, які обґрунтували понятійний апарат соціологічної науки, охарактеризувати концепції релігії й визначили соціокультурне тло релігії як суспільного явища. Науковці обґрунтовували власні теоретичні погляди на релігію як соціальне явище. Так, в основу їхніх теорій закладено обґрунтування особливостей культури, суспільні механізми, соціальна структура суспільства [11].

Сучасна теоретична соціологія релігії представлена роботами П. Бергера, який обґрунтовує концепцію секуляризації; Т. Лукманна й П. Беєра, які визначають приватний і глобалізаційний характер релігії; Н. Луманна, який здійснює функціональну характеристику релігії в контексті диференціації суспільного життя; Р. Беллаха, який обґрунтовує концепцію цивільної релігії, Д. Ервю-Лежера, який визначає релігію як одну з форм колективної пам'яті; Р. Старка й В. Бейнбріджа, які обґрунтовують економічну теорію релігії [11].

Глибокий аналіз взаємодії релігії та суспільства представлений такими дослідниками XIX–XX століть, як Г. Гегель, О. Конт, Г. Спенсер, Е. Дюркгейм, К. Маркс, М. Вебер, Г. Зіммель, Л. Леві-Брюль, Б. Маліновський, Г. Лукач, К. Маннхейм, Р. Белла, П. Бергер, С. Булгаков, П. Сорокін, Е. Трельч, С. Франк, В. Франкл, З. Фрейд, Е. Фромм та ін. [11].

Українська соціологічна думка щодо проблем релігійності українського народу представлена працями М. Костомарова, І. Огієнка, М. Шлемкевича, В. Яніва, О. Кульчицького, І. Мірчука, які здійснювали різнобічний аналіз українського національного характеру й визнавали релігійність характерною рисою українців як соціальної спільноти [11].

Сучасна українська соціологічна наука також не залишає поза увагою проблеми взаємодії релігії та політики. Так, дослідженнями релігії й релігійності українського суспільства в сучасних умовах займаються А. Колодний, Л. Филипович (у філософсько-культурологічному аспекті), В. Єленський, Н. Черниш, Я. Стоцький (з погляду соціологічного підходу) [11].

© І. С. Лукаш, 2017

Як слушно зазначають В. Пилипенко, І. Попова та В. Танчер, усі ці теоретичні концепції взаємодоповнюють одна одну, критикують, суперечать одна одній, але характеризують багатогранну картину соціального буття релігії. Науковці звертають увагу на те, що поява соціологічної рефлексії зумовлена наявністю соціологічних елементів у філософській та антропологічній думці, теологічних концепціях, психологічних теоріях тощо. Згадані нами вище мислителі й науковці намагалися визначити природу релігійних явищ, охарактеризувати місце та роль індивіда й суспільства в духовному розвитку людства [11].

На думку філософів, релігія є складовою частиною процесу становлення й реалізації якостей людини. Для культурологів релігія – це елемент освоєння світу речей та ідей. А представники психологічної науки вбачають у релігії сферу спілкування людини з надприроднім феноменом. На думку психологів, саме релігія є сферою особистого релігійного досвіду. Соціологи ж пов'язують віру в існування надприродного з формуванням різних форм соціальної поведінки, суспільної активності, яка або підтримує чинний соціальний порядок, або заперечує його через протест завдяки щільній ціннісній детермінації. Зауважимо, що представники соціологічної науки, досліджуючи релігію як соціальний інститут, намагалися відтворити як історичну перспективу релігії, так і сучасні процеси зміни її форм і функцій. Соціологія досліджує релігію в її відношенні до суспільства, піддаючи аналізу її зв'язки з іншими соціальними інститутами та іншими формами організації соціального життя, а також вивчає розвиток самої релігії під впливом різних факторів у реальному історичному контексті.

Зауважимо, що релігія й церква можуть виступати суб'єктами політики, які через соціально-політичні доктрини впливають на суспільство загалом і соціальні групи зокрема. Релігійні орієнтації щодо правильного устрою суспільного життя є підґрунтям політичних дій як особистості, так і суспільних рухів, партій тощо. Політична сторона може бути представлена як знеособленими суб'єктами поличних процесів – державою, політичними організаціями, партіями, рухами тощо, так і персоніфікованими – президентом держави, лідерами політичних партій, політичною елітою тощо [11].

Як свідчить історія, релігія та церква вплетені в політичне життя суспільства, що виявляється в участі вірян у масових суспільно-політичних рухах, у їх підтримці або протистоянні політичній еліті, в організації участі віруючих щодо вирішення суспільно значимих проблем, у взаєминах членів релігійних громад і суспільства, у формуванні політичного або аполітичного світогляду.

Зазначимо, що взаємовплив політики й релігії доволі тісний, виявляється він у таких соціальних явищах, як релігієзація політики та політизація релігії. Останні є характерними ознаками всіх типів суспільств, у яких є можливість вільно сповідувати релігію. Останнім часом в Україні спостерігається процес політизації релігії, виявами якого є активна участь служителів та учасників релігійних організацій у політичній діяльності, виборах. Необхідно також згадати й про появу політичних партій і рухів на релігійній основі. Відомі приклади участі церкви (релігійних організацій) у регулюванні політичних конфліктів. Цікавим є й той факт, що більшість віруючих громадян є аполітичними, оскільки політика, за релігійними уявленнями, є брудною справою, ареною протиборства та реалізації вузькогрупових інтересів, які не пов'язані або є протилежними їхнім релігійним ідеалам і цінностям (самопожертві, любові, піклуванню про ближнього) [11].

Як слушно зазначає І. Вакула, політика й релігія є частинами політичної надбудови суспільства. В останньому вони посідають певне місце. Так, політика доволі близька до економічного базису, а релігія, навпаки, найбільш віддалена від нього і протистоїть матеріальному життю. Будучи класовим явищем, політика в кожній ситуації обґрунтовує та відстоює інтереси тієї соціальної спільноти, яка її «сповідує». Релігія є явищем загальнолюдським. Вона відображає інтереси представників різних соціальних груп, на «озброєнні» яких перебуває. Так, на думку науковця, політика домінує в суспільній структурі, адже саме в політиці відображаються відносини між соціальними спільнотами, класами, від взаємодії яких залежить державний і суспільний лад. Саме політика визначає положення релігії та церкви в суспільстві. Саме від політики залежать можливості реалізації віруючими релігійності як форми суспільної свідомості й культури. Через це релігія зворотно впливає на політику та політичні рухи [1].

Проте, на думку Н. Гаврілової, релігія зовсім не байдужа до тих подій, які відбуваються в суспільстві. Саме релігія, на думку науковця, здатна своїми унікальними методами та засобами реагувати на виклики сьогодення й орієнтувати людей у вирі політичних, економічних та інших подій життя [3].

Про взаємозв'язок політики й релігії свідчить і той факт, що релігія (враховуючи певні історичні умови) дуже часто відволікала вірян від політичної боротьби за поліпшення життя та, навпаки, активізувала їх у такій боротьбі. Саме це свідчить про її негативну (у першому випадку) та позитивну (у другому випадку) роль. Зазначимо, що суттєвих змін політичне життя суспільства не зазнає у зв'язку з істотними змінами в канонічній структурі церкви, релігійній догматиці й обрядовості тощо. Водночас значні зміни в політиці держав призводять до змін у формах релігії, в діяльності та політиці релігійних і церковних об'єднань, що детермінує пристосувальні процеси в останніх.

Зауважимо, що представники марксизму вказували на те, що релігія не спричиняє зміни в соціально-політичному житті суспільства, на відміну від Л. Фейєрбаха, який убачав у релігії джерело соціально-політичних змін.

Релігійна ідеологія зазнає постійних трансформацій під впливом політичних змін. Так, рівність людей у первісному суспільстві виявляється в рівності богів у язичеських релігіях, а виникнення майнової нерівності спричинило нерівність серед богів – виділення головних і підлеглих [3].

Привертає увагу й той факт, що зміни в структурі давніх східних деспотій були спричинені переходом від політеїзму до монотеїзму. Саме в умовах класового суспільства формуються національно-державні релігії, що освятили наявний соціально-політичний лад. Знаковими подіями в історії релігії стало формування таких світових релігій, як буддизм (VI ст. до н. е.), християнство (I ст. н. е.), іслам (VII ст. н. е.). Зазначимо, що саме держава забезпечує зв'язок і взаємодію політики та релігії. Церква залежить від держави, від законів, що видаються і які регулюють економічний і правовий статус церкви, можливість участі церкви в житті суспільства та держави [3].

Сьогодні ми є свідками суперечностей між державою (суб'єктом політичної влади) і церквою (соціальним інститутом, що претендує на участь у вирішенні політичних проблем, на право оцінювання внутрішньої й зовнішньої політики держави, на здійснення політичного та морального впливу на віруючих, на масову свідомість).

Вплив релігії та церкви на державу виявляється через компенсаторну, регулятивну, світоглядну, інтегрувальну й соціально-політичну функції. Виконуючи ці функції, церква безпосередньо впливає на політику державної влади, політичні установи, політичну організацію суспільства. Суттєвим є вплив церкви як на віруючих, так і на невіруючих. Такими каналами впливу є *священні книги та церковні проповіді*. Так, Біблія, Коран, Талмуд та інші книги розкривають особливості взаємин між багатими й бідними, визначають ставлення віруючих до державної влади та її очільників – царів та інших монархів, визначають ставлення до насильства, до війни й миру тощо. А в церковних проповідях виявляється суб'єктивне сприйняття священиками змісту священних книг у світлі політики церкви й умов сучасності [3].

Одним зі шляхів впливу церкви на віруючих є розгалужений ідеологічний апарат, який дає змогу формувати їхній релігійний світогляд. У своєму арсеналі такий апарат

має *періодичні видання* релігійного характеру, *релігійну літературу, виступи священнослужителів* по радіо й телебаченню. Неабиякий вплив на свідомість вірян здійснює суспільно-політична діяльність церковних об'єднань, їхнє представництво в органах влади та місцевого самоврядування. Поширенню релігії сприяють також вірування й обряди.

Зазначимо, що виокремлюють два типи взаємовідносин церкви та держави: *пріоритет держави*, її панівна роль у ставленні до церкви; *пріоритет церкви* у ставленні до держави. Так, панівна роль держави у ставленні до церкви характерна для всіх сучасних держав, окрім ісламських, а пріоритет же церкви у ставленні до держави притаманний лише небагатьом ісламським державам (Іран, Саудівська Аравія тощо). Як свідчить історія, пріоритет церкви в державі мав місце на деяких етапах папської влади в Римі та в певний період після хрещення Київської Русі. Саме це свідчить про тісний зв'язок політики й релігії [3].

Проте офіційною та незмінною є позиція представників найбільших конфесій: церква стоїть поза політикою, не бере в ній участі, тому що це світське життя, що не має ніякого стосунку до духовної сфери, здійснюваною церквою. Зазначена позиція закріплена офіційно. Так, у 60-х роках XX століття Другим Всесвітнім Собором католицької церкви священикам заборонено брати участь у політичній діяльності, перебувати членами законодавчої та виконавчої влади. Папа Іоанн-Павло II підкреслив, що «місія церкви релігійна, а не політична й не соціальна». Тому церква не пов'язана ні з якою формою людської культури –політичною, економічною або соціальною.

Проте політичне підґрунтя мають прагнення низки церков обґрунтувати свою соціальну позицію як політично нейтральну й безсторонню до будь-яких політичних напрямів. Так маскуються дійсні політичні орієнтації щодо підтримки певного політичного напряму. Так, Ватикан ширмує незмінну прокапіталістичну позицію фіктивною нейтральністю [3].

Церква тримає в полі зору політичну неоднорідність віруючих, які або відкрито підтримують, примикають, або співчувають різноманітним політичним партіям. Це спонукає її тримати баланс, займаючи, так би мовити, загальнолюдську, а не політичну позицію, адже в разі підтримки одного політичного напряму вона ризикує втратити довіру прихильників іншого. Та й держава зацікавлена в політичній підтримці церкви, через посередництво якої може впливати на віруючих [3].

Про діалектичний взаємозв'язок церкви та держави релігії й політики свідчить і той факт, що відсутність підтримки з боку церкви, навпаки, може завдати втрат керівництву країни особливо в період виборчих кампаній, формування органів місцевого самоврядування. Керівництво держави прагне перетворити релігію в знаряддя своєї політики інколи навіть усупереч інтересам віруючих. Вплив політики на релігію може виявитись, зокрема, у політичних діях або розповсюдженні деяких ідей, які можуть скомпрометувати окремі релігійні організації або цілком конкретних людей [3].

Відомо, що на різних етапах історичного розвитку суспільства різні політики запозичили з Біблії ідею богообраного народу, яка особливо яскраво виявлялася в період розквіту цієї національної держави. Політика багата людьми, які розглядали або розглядають релігію як метод ідеологічної боротьби. Процес політизації релігії характеризується виявом суперечностей серед віруючих і релігійних лідерів. Деякі політики, політизуючи релігію, розробляють релігійно-політичні доктрини на підтримку своїх політичних дій. І саме політичні мотиви домінують у їхній системі переконань. На противагу ним, противники політизації релігії вважають, що релігія ні в якому разі не повинна перетворюватися на знаряддя ідеології чи політики, має зміцнювати духовні основи суспільства. Саме це й зумовлює розвиток відносин між релігією й політикою з метою подолати його.

Авторитет влади або деяких суб'єктів політики залежить від особливостей пропаганди релігії та її системи цінностей, що може позначитись як позитивно, так і негативно. Саме поширення релігійних ідей може зумовити особливості поширення будь-якої ідеології, означити розвиток суспільної свідомості [2].

У центрі уваги релігійної громадськості перебувають такі важливі глобальні проблеми, як підтримка миру, боротьба з голодом та особливо небезпечними хворобами, екологія, демографія тощо. Саме релігія є тим центром, навколо якого гуртуються всі ті, хто зацікавлений у вирішенні цих проблем. Дуже часто політики недооцінюють авторитет представників релігійних організацій, що негативно позначається на їхньому авторитеті під час вирішення аналогічних проблем, але політичними методами. Зауважимо, що релігія може впливати на політику й у напрямі політичної інтеграції. Остання являє собою об'єднання різних політичних утворень і держав з урахуванням релігійної ознаки. Формування зовнішньої політики, розробка відповідних доктрин, здійснення конкретних акцій на політичній арені великими політичними гравцями вимагають урахування релігійного фактору, адже під його впливом формується не лише зовнішня, а й внутрішня політика держави, визначаються її політичні та економічні інтереси.

Як слушно зазначає І. Вакула, саме християнські цінності лежать в основі низки політичних концепцій країн Заходу, ісламські стереотипи позначаються на діяльності мусульманських держав, а буддизм виражається в політичному житті народів азіатського континенту. Такі риси, як самосвідомість, патріотизм, так само формуються під впливом релігійних концепцій у процесі виховної системи та культури [1].

Отже, у результаті аналізу філософської, політологічної й соціологічної літератури: 1) *установлено*, що релігійний фактор впливав і впливає на політичне життя суспільства; 2) *з'ясовано*, що релігія та церква є суб'єктами політики та впливають на життя суспільства; 3) *доведено*, що взаємовплив політики й релігії виявляється в релігієзації політики та політизації релігії; 4) *визначено*, що політика є класовим явищем, яке відображає інтереси певної соціальної спільноти, а релігія – явище загальнолюдське, яке відображає інтереси багатьох соціальних спільнот; 5) *з'ясовано*, що зміни в релігійній догматиці, обрядовості не викликають суттєвих змін у політиці, проте зміни в політиці сприяють змінам у формах релігії; 6) *установлено*, що релігія в суспільстві виконує такі функції: компенсаторну, регулятивну, світоглядну, інтегрувальну й соціально-політичну, що свідчить про тісний взаємозв'язок політики та релігії; 7) *визначено* засоби впливу церкви на світогляд людей. Так, зокрема, періодичні видання, релігійна література, виступи релігійних діячів по радіо й телебаченню, суспільно-політична діяльність церковних об'єднань, їх представництво в органах влади та місцевого самоврядування сприяють поширенню релігії, вірувань та обрядів; 8) *з'ясовано*, що держава зацікавлена в політичній підтримці церкви, через посередництво якої може впливати на віруючих, а відсутність такої підтримки призводить до певних втрат (особливо під час виборчих кампаній).

Література

1. Вакула І.А. Релігія як чинник впливу на політичне життя суспільства / І.А. Вакула // Питання сучасної науки і освіти : матеріали науково-практичної конференції (29–31.06.2014) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://int-konf.org/konf072014/827-vakula-a-relgya-yak-chinnik-vplivu-na-poltichne-zhittya-susplstva.html.

2. Гаврілова Н. Релігійний фактор в політичному житті сучасної України / Н. Гаврілова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www. vidkryti-ochi.org.ua/2012/09/blog-post_24.html.

3. Горлач М.І. Політологія: наука про політику : [підруч. для студ. вищ. навч. закл.] / М.І. Горлач, В.Г. Кремень – К. : Центр учбової літератури, 2009. – 840 с.

4. Євдокимова Т.В. Взаємовідносини політики і релігії в соціокультурному просторі (соціально-філософськи аналіз) : автореф. дис. … канд. філос. наук : спец. 09.00.03 / Т.В. Євдокимова ; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2002. – 21 с.

5. Кудояр О.М. Релігія та її місце в політичній системі незалежної України : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 / О.М. Кудояр ; Донецький національний ун-т. – Донецьк, 2003. – 19 с.

6. Кузьмова О. Вплив релігійного фактору на внутрішню політику України / О. Кузьмова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http:// www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/18269-vpliv-religijnogo-faktoru-navnutrishnyu-politiku-ukrayini.html.

7. Кузьмова О.А. Релігійний аспект безпеки: функціональний вимір / О.А. Кузьмова // Гілея. Серія «Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки» : Науковий вісник : зб. наук. праць / Нац. пед. унт ім. М.П. Драгоманова, Українська АН. – К. : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2013. – Вип. 70. – № 3. – С. 728–732.

8. Малик В. Політика і релігія в сучасному українському суспільстві / В. Малик // Релігія та соціум. – 2008. – № 1. – С. 97–102.

9. Мельник В. Релігійність як фактор суспільної стабільності / В. Мельник [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.westukr.itgo. com/v_melnyk.html.

10. Онищук С. Вплив релігійності на політичні процеси / С. Онищук // Ефективність державного управління : зб. наук. пр. Львівського регіонального інституту державного управління Національної академії державного управління при Президентові України / за заг. ред. чл.-кор. НАН України В.С. Загорського, доц. А.В. Ліпенцева. – Вип. 31. – Львів : ЛРІДУ НАДУ, 2012. – С. 44–49.

11. Спеціальні та галузеві соціології : [навч. посіб.] / [В.Є. Пилипенко, І.М. Попова, В.В. Танчер та ін.]. – 2-е вид. – К. : Каравела, 2004. – 350 с.

12. Чорноморець Ю. Релігійний фактор під час президентських виборів 2014 р. / Ю. Чорноморець // День. – № 59 (4182). – 2 квітня 2014. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://m.day.kiev.ua/uk/article/podrobici/ religiyniy-faktor-pid-chas-prezidentskih-viboriv-2014.

Анотація

Лукаш І. С. **Ґенеза соціологічного осмислення взаємодії релігії й політики.** – Стаття.

Сьогодні, незважаючи на перехід в епоху інформаційного суспільства, велика частина людства залишається релігійною, релігійний світогляд для неї залишається панівним. У статті визначається місце релігії в житті суспільства, на основі аналізу деяких соціологічних теорій розкриваються особливості взаємовпливу політики й релігії. Підкреслюється підвищення ролі церкви в державі та проникнення релігії у свідомість українців. Релігія розглядається як потужний інструмент політиків для маніпуляцій і впливу на внутрішньополітичне життя України. Порушується питання тісного вплетення релігії в «тканину» соціуму та її вплив на політичну сферу. Робиться спроба соціологічного аналізу особливостей взаємодії політики й релігії, специфіки їх взаємовпливу, аналізуються можливості їх взаємодії.

Ключові слова: політика, релігія, взаємодія політики й релігії.

Аннотация

Лукаш И. С. **Генезис социологического осмысления взаимодействия религии и политики.** – Статья.

Сегодня, несмотря на переход в эпоху информационного общества, большая часть человечества остается религиозной, религиозное мировоззрение для него остается господствующим. В статье определяется место религии в жизни общества, на основе анализа некоторых социологических теорий раскрываются особенности взаимовлияния политики и религии. Подчеркивается роль церкви в государстве и проникновение религии в сознание украинцев. Религия рассматривается как мощный инструмент политиков для манипуляций и влияния на внутриполитическую жизнь Украины. Поднимается вопрос тесного вплетения религии в «ткань» социума и ее влияния на политическую сферу. Делается попытка социологического анализа особенностей взаимодействия политики и религии, специфики их взаимовлияния, анализируются возможности их взаимодействия.

Ключевые слова: политика, религия, взаимодействие политики и религии.

Summary

Lukash I. S. **Genesis of sociological reflection on the interaction of religion and politics.** – Article.

Today, despite the transition to the era of the information society, most of humanity remains religious, and the religious worldview remains dominant for him. The article defines the place of religion in the life of society and, based on the analysis of some sociological theories, reveals the peculiarities of the mutual influence of politics and religion. The role of the church in the state and the penetration of religion into the minds of Ukrainians are emphasized. Religion is seen as a powerful tool for politicians to manipulate and influence the domestic political life of Ukraine. The issue of close interweaving of religion in the “fabric” of the society and its influence on the political sphere is raised. The article makes an attempt at a sociological analysis of the features of interaction between politics and religion, the specifics of their mutual influence, and the possibilities for their interaction are analyzed.

Key words: policy, religion, interaction of politics and religion.

УДК 321.01.(075)

С. Д. Мамедова
доцент, ведущий научный сотрудник отдела социологии
Национальной академии наук Азербайджана

СОЦИАЛЬНО-СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ ИНСТИТУАЛИЗАЦИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОЦЕССА РАЗВИТИЯ СОЦИАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

Постановка проблемы. Социальное государство, как неопределенная система государственного управления, имеет потребность в изучении. Это, в первую очередь, связано с применением категории «социальное» в правовых государственных отношениях. В связи с этим большую важность имеет исследование характерных особенностей, основ, содержания, механизмов реализации социального государства. При этом нужно иметь в виду, что государство держится на правовых основах, и поэтому управление социального государства строится на законах, в основном направленных на развитие социальных сфер общества [9, с. 73]. С.В. Калашников, изучая социальное содержание государства, считает необходимым учет его социальных функций и социальной активности общества и его социальных институтов [6, с. 67–68]. Формирование социального государства – это не только экономический и политический, но и нравственный процесс, который в силу необходимости принимает во внимание человеческий фактор [11, с. 414].

Теория институализации: смысл и основные направления.

Концепция социально-синергетической институализации, интегрировавшая в себя подходы институализации и социальной синергетики, дает большие возможности для определения тенденций развития социального государства. Социальные институты институализируются, выступая как совокупность установленных социальных отношений, правил, норм [17, с. 154].

Теория институализации помогает анализировать назначение социальных институтов и их свойства. Институты, как общественные системы, имеют дифференцированную деятельность на определенном этапе развития и с психологической точки зрения отражают нравственную позицию стиля жизни в обществе. Т. Веблен отмечал, что институты – это «привычный стиль мышления», связанный с распространением информации в том или другом социуме. Т. Веблен развитие цивилизации ассоциировал с институтами: развитие институтов – это развитие общества; институты, как система особенных отношений между обществом и личностью, выполняют свойственные им функции; институты – это доминирующая и привычная форма мышления; институты, как результаты процессов, происходивших в прошлом, консервативны и трудно адаптируются к современным изменениям [3, с. 202].

Ричард Нельсон, Сидней Грехем Уитнер, Джеффери Ходсон являются известными представителями эволюционного институализма. Основные идеи этого направления следующие: 1) отрицание основ оптимизации и методологического индивидуализма; 2) акцентирование исследования экономических изменений; 3) проведение биологических аналогий; 4) учет роли исторического времени; 5) рутина и теория эволюции компании [2, с. 224–240].

Цель статьи – рассмотреть социально-синергетическую институализацию как методологическую основу исследования процесса развития социального государства.

Изложение основного материала. Традиционный и новый институализм различается по трем особенностям. Во-первых, «традиционный институализм исследует экономические проблемы, используя методы других наук, а новый институализм пользуется методами неоклассической теории, которая основывается на категориальном аппарате современной микроэкономики и теории игр. Во-вторых, традиционный институализм для обобщения разных ситуаций пользуется индуктивным методом, а неоинституализм пользуется дедуктивным и общенаучными методами при интерпретации конкретных явлений. В-третьих, традиционный институализм обращает особое внимание на коллективную деятельность, а главным объектом исследования нового институализма является личность, её индивидуальное поведение» [18, с. 37].

Д. Норт считается основателем теории институциональных изменений. Главная цель этой теории – уяснить эндогенные факторы, которые приводят к изменениям внутри разных институтов и в институциональной структуре общества. По мнению Д. Норта, институты – это правила, механизмы, нормы поведения, которые структурируют повторяющие взаимодействия между людьми [13, с. 73]. Он отмечает, что главная задача институциональной теории – показать ход изменений, происходящих в институциональной структуре общества. По мнению Д. Норта, институты, созданные людьми, развиваются и изменяются ими. Институты влияют на поведение людей и ограничивают их выборы, и именно в рамках институтов определяется взаимодействие людей [14, с. 304]. Д. Норт и Р. Томас развили «оптимистическую» модель эволюционного институализма. Согласно этой модели в процессе институциональных изменений в условиях маленьких потерь неэффективные институты сменяются эффективными институтами, что создает условия для уменьшения трансакционных потерь и развития экономики с высоким темпом [5, с. 123–127].

Социально-правовой институализм Дж. Коммонса – новое направление. По мнению Дж. Коммонса, институт – это коллективная деятельность, связанная с контролированием, освобождением и расширением индивидуального поведения. Джон Коммонс считает, что основу социально-экономического развития составляют правовые отношения и нормы, и поэтому экономические институты, выражающие интересы рабочей аристократии, т.е. часть «среднего класса», выступают как категории правового порядка. Семью, производственные корпорации, коммерческие объединения, профсоюзы, государство и т.д. Дж. Коммонс относил к социальным институтам [8, с. 59–70].

Другое направление институализма – это конъюнктурно-статистическая институализация У.К. Митчелла. У.К. Митчелл выступает как сторонник главной идеи институализма – применения социального контроля в экономике [10, с. 113–117].

Одним из основных направлений институализма является институациональный конструктивизм. Классическая социальная теория принимает социальный конструктивизм как основу социальных изменений и считает, что эффективность социального действия зависит от уровня осознания социальными субъектами хода истории, его законов и устойчивых тенденций [16, с. 113]. Институциональный конструктивизм направлен на определение и фенологическое осознание устойчивого развития человечества эволюционным путем. Институциональный конструктивизм направлен на конвергенцию социально-экономических процессов [12, с. 3].

Содержание и возможности применения социальной синергетики.

Социальная синергетика, как теория о развитии, изучает тенденции самодетерминации, самоорганизации и самоуправления социального государства и открывает большие возможности для определения направления развития государства. Социальная синергетика изучает общие зако-

© С. Д. Мамедова, 2017

номерности социальной самоорганизации, т.е. взаимодействие социального порядка и социального хаоса. В этом случае «порядок» означает стабильные, повторяющиеся отношения между многочисленными элементами во времени и в пространстве. «Хаос» – это нестабильные отношения между многочисленными элементами.

Синергетика принимает процесс развития как закономерное, устойчивое чередование порядка и хаоса и изучает проблемы создания синтеза на основе исчезновения различий между определением «диссипативных структур» и этих аспектов реальности. Продолжительное соединение простых диссипативных структур со сложными диссипативными структурами становится причиной иерархизации. Чередование процессов иерархизации и деиерархизации приводит к социальной самоорганизации. Деиерархизация связана с разделением более сложных структур на более простые структуры. В социальном аспекте этот процесс наблюдается на основе стабильности и неустойчивости социальных институтов. В этом процессе социальный выбор имеет особое значение и проясняет содержание социальной самоорганизации.

Здесь тезаурус, детектор и селектор выступают как основы социального выбора. Тезаурус, как результат соответственной бифуркации в структуре, имеет потенциально созданные многочисленные возможные диссипативные структуры. Внутреннее взаимовлияние элементов социальной системы выступает в роле детектора, выбирает определенную бифуркационную структуру из тезауруса и превращает возможное в реальное. Детектор выступает как единство конкуренции и кооперации, определяя таким образом социальную динамику.

В это время селектор, как третий фактор, входит в процесс социального выбора. По закону внутреннего выбора детектор на основе экзогенного взаимовлияния и принципа устойчивости между многочисленными бифуркационными структурами выбирает для социальной среды более стабильную структуру. Таким образом, лишь на основе всех трех факторов – тезауруса, детектора и селектора – выясняется творческий потенциал социального выбора [1, с. 117–127].

Синергетическое управление общественных процессов означает, что такая сложная нелинейная система, как человек и вся вселенная, имеет возможности самосоздания и самоструктурирования. Здесь имеется в виду не фатальное управление системами, а пути реализации диалога между человеком и социальными системами на лучших основах [7, с. 118–120]. Социальная синергетика представляет многовариантные пути развития социальных систем. Социальная синергетика может быть использована как подход, связанный с перспективами развития государства.

Социальная синергетика направлена на изучение социальной динамики и старается объяснить неожиданные, нелинейные изменения, проводящие к трансформации социума и их итогов. Фокус исследования социальной синергетики – социальная реальность, что может сыграть решающую роль в управлении кризисными ситуациями. В пределах социальной синергетики развитие общества может расцениваться как самосоздание, потому что здесь учитывается фактор субъекта власти и граждан [15, с. 31–33].

Характеристика методологии исследования.

Теория институализации имеет особое значение для изучения особенностей и развития социального государства, но создает впечатление несовершенного подхода в этом направлении. Теория институализации ориентирована на анализ реальных условий и не создает применительно-изменяющих возможностей. Учитывая значение теории институализации в изучении социального государства и используя социально-синергетический подход в развитии отношений между социальными институтами и в управлении социальных институтов и государства, считаем целесообразным выбор теории «социально-синергетической институализации» как методологической основы. С помощью социальной синергетики мы можем анализировать и прогнозировать сущность, совершенствование и будущее развитие всех форм (индивид, семья, социальная группа, культура, религия, экономика и др.) социума.

Преимущество социальной синергетики связано с возможностями изучения социальных кризисов и трансформаций, реформационных и революционных изменений, анализа развития общества и государства, в том числе процессов реконструкции, самосовершенствования, созидания, новой самоорганизации и др. социальных институтов. Институциональный подход дает возможности исследования социальных отношений, социального поведения и традиций в рамках дифференциального взаимовлияния и взаимозависимости. Формирование и развитие социального государства тесно связано с эволюцией составляющих его макро– и микросистем, социальных институтов, эндогенными и экзогенными социальными факторами, влияющими на это развитие.

Главная особенность современных обществ заключается в их непрерывном осложнении. Главными принципами социального государства являются взаимопомощь социальных акторов, т.е. помощь людей, групп, слоев, организаций и т.д. нуждающимся слоям, благотворительная деятельность, развитие групп интересов, участие граждан в государственном управлении и т.д., что является основной идеей социальной синергетики, связанной с самоорганизацией и самоуправлением сложных систем.

Социальная синергетика имеет преимущество и актуальность для интерпретации, анализа, прогнозирования и определения перспектив самосовершенствования, саморегулирования и самоуправления государства и социальных институтов в стабильных и кризисных ситуациях, результатов инновационных изменений в социальных институтах, структурной трансформации государственной системы и социальных институтов и т.д. Социальная синергетика в условиях бифуркационного выбора открывает социальным институтам возможности выбора соответствующего направления для самоорганизации и определении будущего развития. В этом процессе социальная синергетика учитывает вероятность замедления будущего развития и кризисные ситуации, происходящие под влиянием деструктивных эндогенных и экзогенных факторов.

У социальной системы (социальных институтов), которая не может сопротивляться негативным воздействиям, ограничиваются возможности выбора путей будущего развития, и она теряет умения самоорганизации и саморегуляции, в итоге подвергаясь регрессу. Но многие ученые-синергетики отмечают, что социальной системе свойственна такая мощь, как возможность выбора и преждевременного определения более оптимальных направлений развития, что предотвращает существующие преграды и ускоряет эволюционные потенциалы.

Теория институализации дает возможность открыть свойства влияния властей на социальные институты, которые являются основами государственного управления, определить сущность реформ, проводимых с целью совершенствования социальных институтов, и направление развития социума и государства. «Социально-синергетическая институализация» интегрирует теории социальной синергетики и институализации, что дает возможности теоретического и прикладного изучения социального государства, возможность прогнозировать и определять его будущее развитие. Главные причины принятия концепции «Социально-синергетической институализации» как методологической основы исследования социального государства – следующие.

1. Известно, что даже самая совершенная стратегия не может конкретно определить пути развития сложных систем и достичь ожидаемых результатов. Социальная синергетика, ориентированная на прогнозируемое развитие, является с этой точки зрения более уместной.

2. Социальные институты и управление их развитием непосредственно связаны с государством и его стратегией.

Теория институализации исследует общество системно. «Социально-синергетическая институализация» в определенных исторических моментах открывает возможности выбора пути развития, что очень важно для саморегуляции и самоорганизации социальных институтов и предотвращения их спада в критических ситуациях. «Социально-синергетическая институализация» создает потенциал бифуркационного развития и выбора нужной аттракты, управления хаосом и критической ситуацией.

В таком случае сложная социальная система (государство) и его подсистемы (социальные институты) приобретают возможности самосохранения.

3. Теория институализации системно анализирует социальные институты, интерпретирует общие и системные направления развития мега-, мезо– и микросистем (социум, государство, социальные институты, индивид), а социальная синергетика изучает критические ситуации и предлагает прогнозные сценарии управления хаосом, развития процессов самоорганизации, саморегуляции и самоуправления базисных систем и подсистем. С этой точки зрения теория «социально-синергетической институализации» имеет большие преимущества для исследования социального государства.

Выводы. Концепция «социально-синергетической институализации», которая нацелена на интерпретацию и прогнозирование особенностей развития социального государства, резюмирована следующим образом:

1) социальное государство легализирует централизованные социальные институты или способствует их ликвидации, стимулирует их развитие и этим реформирует свои конституционные основы;

2) развитие социального государства и его подсистем – социальных институтов – может интерпретироваться как сложный процесс, который основан на относительной взаимозависимости объективных и субъективных, экзогенных и эндогенных факторов, на закономерности развития цивилизации и национальных особенностей;

3) развитие социального государства приводит к трансформации, иногда – к интеграции или дифференциации, а иногда и деструкции социальных институтов, в итоге изменяется система и механизмы координации поведения социальных субъектов;

4) социально-исторические кризисы, войны, революции, классовые столкновения и другие события, развитие потребностей и интересов социальных субъектов, технологический прогресс, конкуренция между социальными институтами, целенаправленное инновационное развитие, деятельность социальных агентов и т.д. выступают как первичные причины институциональных изменений;

5) институциональная система социального государства определяет его возможности развития;

6) качественные изменения в социальных институтах, происходящие во время социальных кризисов, сопровождаются изменением социальных норм и правил, системы социальных отношений и социальных связей, требуют применения инноваций в управленческой системе государства;

7) стратегия реформационных изменений в социальном государстве направлена на реструктуризацию социальных институтов, инновационную реконструкцию их функционирование, формирование новых социальных институтов, учитывающих социальные потребности;

8) во многих случаях институциональные изменения не заканчиваются с формированием эффективных институциональных структур, или требуется время для эффективного функционирования новых или реконструированных социальных институтов;

9) с целью управления кризисными ситуациями, институциональной нестабильностью и социальными трансформациями можно использовать социально-синергетические сценарии прогнозирования, что имеет потенциал для укрепления институциональных свойств систем неформальных правил и норм, которые проистекают из социальных потребностей и носят доминантные особенности, что, в свою очередь, стимулирует редукцию социальной напряженности, гипоморфоз социальной адаптации. Тенденция адаптации социальных субъектов противоречиво влияет на реформирование социальных институтов: с одной стороны, присваиваются новые особенности, а с другой, начинается стагнация прежних особенностей [4, с. 48–49];

10) социальное государство, учитывая социальные потребности, отдает предпочтение стратегии присваивания инноваций, создания новых институтов, сохранения и расширения социальной коммуникации и социальной координации.

Литература

1. Бранский В.П. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории / В.П. Бранский // Общественные науки и современность 1999. – № 6. – С. 117–127.

2. Васильцова В.М., Третышный С.А. Институциональная экономика. Стандарт третьего поколения / В.М. Васильцова. – Спб. : Питер, 2014. – С. 224–240.

3. Веблен Т. Теория праздного класса / Т. Веблен. – М. : Прогресс, 1984. – С. 202.

4. Гражевская Н.И. Теоретико-методологические новации институционализма в исследовании экономических трансформаций / Н.И. Гражевская // Європейський вектор економічного розвитку. – 2012. – № 2(13). – С. 48–49.

5. Гульбина Н.И. Теория институциональных изменений Д. Норта / Н.И. Гульбина // «Экономические науки» 15 марта 2004 г. – С. 123–127.

6. Калашников С.В. Очерк теории социального государства / С.В. Калашников. – М., 2006.

7. Колосова О.Ю. Социальная синергетика в управлении социальными системами / О.Ю. Колосова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2011. – № 1(7). – С. 118–120.

8. Коммонс Дж. Институциональная экономика. История экономической мысли / Дж. Коммонс // Экономический вестник Российского государственного университета. – 2007. – № 4. – С. 59–70.

9. Леонов И.В. Социальное государство как предмет теоретико-правового исследования : дис. ... канд юрид. наук / И.В. Леонов. – М., 2006. – С. 73

10. Митчел У. Экономические циклы. Проблема и ее постановка / У. Митчел. – М.-Л., 1930.

11. Морозова Л.А. Теория государства и права / Л.А. Морозова. – М. : Юристъ, 2002. – 414 с.

12. Наумов Е.А. Устойчивое развитие и теория институционального конструктивизма / Е.А. Наумов // Международный электронный журнал. Устойчивое развитие: наука и практика [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.yrazvitie.ru. – Вып. 2(9), 2012. – С. 3.

13. Норт Д. Институты и экономический рост: историческое введение / Д. Норт // Тезис. Т. 1. Вып. 2. – М., 1993. – С. 73.

14. Норт Д. Институты, идеология и эффективность экономики / Д. Норт // От плана к рынку: будущее посткоммунистических республик. – М. : 1993. – С. 307.

15. Пономарева Ю.Е. Возможности и ограничения социальной синергетики при исследовании прогресса реформирования. Общество вчера, сегодня, завтра / Ю.Е. Пономарева [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.novapdf.com.

16. Токарева С.Б. Методология социального конструирования и социальный конструктивизм. Социальная философия и социальное проектирование. ISSN 1998-9946 / С.Б. Токарева // Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 7, Филос. – 2011. – № 2(14). – С. 113.

17. The Sage Dictionary of Sociology. SAGE Publications Ltd 1 Oliver's. London EC1Y 1SP © Steve Bruce and Steven Yearley, 2006. – P. 154.

18. Файзуллин Т.Ф., Файзуллина А.И. Сущность институализма и его значение в исследовании социально-экономических явлений // Вестник ОГУ. – № 9. – Сентябрь, 2007. – С. 37.

Аннотация

Мамедова С. Д. **Социально-синергетическая институализация как методологическая основа исследования процесса развития социального государства.** – Статья.

Представленная статья направлена на определение методологических основ развития социального государства. На основе исследований в этом направлении сделаны выводы, что социально-синергетическая институализация имеет большие преимущества для изучения социального государства. Концепция социально-синергетической институализации имеет большие возможности для всестороннего анализа, прогнозирования и для применения теоретических результатов на практике. В статье обращается особое внимание на интерпретацию содержания социальных институтов и их влияние на процесс государственного управления. Социально-синергетический подход упрощает анализ трансформации социального государства и социальных институтов, управления кризисными ситуациями и открывает возможности выхода из кризиса, проясняет, в соответствии принципами социального государства, особенности саморегуляции, самоорганизации и самоуправления разных социальных институтов, предоставляет возможности прийти к заключению о том, что социальное государство и социальные институты на основе взаимозависимости, взаимовлияния и взаимосвязи создают социальную целостность. Концепция социально-синергетической институализации помогает создать модель социального государства.

Ключевые слова: социальное государство, социальные институты, институализация, социальная синергетика, социально-синергетическая институализация.

Анотація

Мамедова С. Д. **Соціально-синергетична інституалізація як методологічна основа дослідження процесу розвитку соціальної держави.** – Стаття.

Представлена стаття спрямована на визначення методологічних основ розвитку соціальної держави. На основі досліджень у цьому напрямі зроблені висновки, що соціально-синергетична інституалізація має великі переваги для вивчення соціальної держави. Концепція соціально-синергетичної інституалізації має великі можливості для всебічного аналізу, прогнозування і для застосування теоретичних результатів на практиці. У статті звертається особлива увага на інтерпретацію утримання соціальних інститутів і їх вплив на процес державного управління. Соціально-синергетичний підхід спрощує аналіз трансформації соціальної держави і соціальних інститутів, управління кризовими ситуаціями і відкриває можливості виходу з кризи.

Ключові слова: соціальна держава, соціальні інститути, інституалізація, соціальна синергетика, соціально-синергетична інституалізація.

Summary

Mamedova S. D. **Socially-synergetic institutionalization as a methodological basis of research of development of the social state.** – Article.

The provided article is dedicated to determination of methodological bases of development of the social state. In this direction conclusions are drawn that on the bases of researches, the social synergy institutionalization has great advantages for studying the social state. The concept of a social-synergy institutionalization has great opportunities for the comprehensive analysis, forecasting and for use of theoretical results in practice. of content In article special attention is drawn to the interpretation of social institutes content and their influence on process of public administration. Social synergetic approach simplifies the analysis of transformation of the social state and social institutes, managements of crisis situations and makes possibilities of recovery from the crisis, clears up, in compliance the principles of the social state, feature of self-control, self-organization and self-government of different social institutes, and gives opportunities to come to such conclusion that the social state and social institutes on the basis of interdependence, interferences and interrelations create social integrity. The concept of a social synergy institutionalization helps to create model of the social state.

Key words: social state, social institutes, institutionalization, social synergetic, social-synergy institutionalization.

УДК 316.3

А. А. Мельниченко
кандидат філософських наук, доцент,
декан факультету соціології і права
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»

Є. В. Дергачов
аспірант кафедри теорії та практики управління
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»

РОЛЬ ПРАВОВОЇ ОСВІТИ У ФОРМУВАННІ ПРАВОВОЇ СВІДОМОСТІ СУСПІЛЬСТВА: ФІЛОСОФСЬКО-ПЕДАГОГІЧНА РЕФЛЕКСІЯ

Сучасні глобальні та локальні виклики функціонуванню й розвитку традиційних соціальних інститутів вкотре спонукають суспільствознавців шукати та науково обґрунтовувати шляхи забезпечення гуманістично-орієнтованого соціального поступу. Серед важливих соціальних інститутів, які здатні в довго– й середньостроковій перспективі забезпечувати баланс суспільних інтересів, є інститут права. Проте жодна, навіть найдосконаліша, соціально-правова система не в змозі запобігти суспільним кризам, якщо поряд із модернізацією суспільного буття не буде сформована адекватна йому гуманістично-орієнтована правова свідомість суспільства. Варто погодитися з литовськими вченими В. Слапкаускасом і Й. Біеляускайте в тому, що «правова свідомість стає надзвичайно важливою тоді, коли суспільство починає реформи, радикально змінює за змістом і формою систему цінностей суспільного життя» [1, с. 149].

Принагідно нагадаємо, що під правовою свідомістю зазвичай розуміють одну з форм суспільної свідомості, тобто таке складне системне утворення, яке є сукупністю знань, переконань, уявлень, оцінок і відчуттів, у яких відображається ставлення людей до чинного права та наявної правової системи. Очевидно, що зміст і рівень розвитку правової свідомості суспільства значною мірою залежать від чинної системи освіти й виховання. У сучасних умовах розбудови громадянського суспільства в Україні значно зростає роль правової освіти в режимі всезагальності, без чого якісний (читай – сталий) розвиток держави й суспільства є неможливим. Ураховуючи той факт, що правова свідомість містить у собі правову психологію та правову ідеологію, вона в кінцевому підсумку визначає правову культуру тієї чи іншої спільноти або індивіда. На підтвердження цього наведемо слова П. Кокорева, що «актуальним питанням сьогодення в галузі освіти є всіляке сприяння інноваційному розвитку, в тому числі й у питаннях правової культури, за допомогою створення широкого соціального середовища, що дає змогу сформувати правильну правову свідомість і, відповідно, правильну поведінку» [2, с. 214]. Отже, головною проблемою дослідження є недостатність філософсько-педагогічних напрацювань щодо шляхів формування правової свідомості засобами освіти в сучасних трансформаційних умовах.

Метою теоретичної розвідки є обґрунтування ролі правової освіти у формуванні гуманістично-орієнтованої правової свідомості.

У дослідженні ми будемо використовувати поняття «правова освіта» в широкому його розумінні, яке поглинає поняття «правове виховання». Дозволимо не диференціювати вказані поняття ще й тому, що в перекладі англійською мовою вони обидва вживаються як «legal education» і зазвичай в англомовних публікаціях не відокремлюються.

Необхідність і важливість правової освіти спричинили підвищену увагу до неї з боку вітчизняних науковців. Проблеми, пов'язані з різними правовим вихованням і правовим навчанням, розкривають у працях Б. Андрусишин, Й. Горінецький, А. Гуз, Г. Клімова, І. Коваленко, О. Копієвська, В. Лемак, В. Туряниця, Ю. Шемшученко, Т. Ярошевська та інші. Значний інтерес проблемі правової освіти в контексті формування правової свідомості приділяли російські дослідники: Є. Щуров, І. Кригіна, П. Баранов, М. Зирянов, Т. Почтар, М. Усімова, П. Самигін та інші.

Ураховуючи те, що одним із розповсюджених тлумачень права в контексті марксистського підходу є його репрезентація як «матеріально зумовленої і зведеної до закону волі панівного класу», ми переконані, що в сучасних реаліях свого функціонування інституту права іманентні всі характеристики та ознаки, які й мають бути притаманні йому в класовому капіталістичному суспільстві. Відтак постає закономірне питання: чи є перспектива формування такої правової свідомості, яка б на рівні праворозумності (на відміну від праворозсудковості) забезпечувала адекватне відображення суспільного буття? Звичайно, імперативом цього є формування відповідного типу суспільно-економічної формації, за якої суспільне буття не просто стихійно відображується в суспільній свідомості, а суспільна свідомість відображує суспільне буття у формі науково-обґрунтованих рішень і прогнозів, отже, перевизначає напрям усього історичного процесу. В іншому випадку, коли суспільство ще не розвинулося до такого рівня, залишається покладати всі сподівання на такий суспільний інститут, як інститут освіти. Саме актуалізація гуманістичного потенціалу освіти є важливим фактором трансформації суспільної свідомості. Проте й тут важливо вслід за М. Зиряновим розуміти, що «проблему правового виховання варто розглядати виключно з матеріалістичних позицій. Правосвідомість усіх людей так чи інакше детермінована їхнім матеріальним добробутом, належністю до того чи іншого класу» [3, с. 50].

При цьому не варто забувати й про теоретичні досягнення правової герменевтики, які, безсумнівно, повинні враховуватися під час філософського осмислення засобів формування правової свідомості. Так, на переконання Н. Сатохіної, «герменевтичне переосмислення природи здійснення права висвітлює епістемічні, технічні та фронетичні сенси правової освіти й у такий спосіб відкриває шляхи подолання радикального розриву між теоретичним і практичним вимірами нашого існування, розриву, який спричинив не тільки сучасну кризу юридичної освіти, а й кризу західної людини загалом» [4, с. 148].

Про необхідність правової освіти свідчить низка проблем, які існують в Україні, серед них – серйозні зміни в системі духовних цінностей унаслідок поширення перетворених форм практичного та духовного буття людини. Відбувається стрімке розповсюдження різноманітних метаморфоз правової свідомості, зокрема розвиток правового нігілізму, правового інфантилізму тощо.

Тому сприяння розвитку системи освіти, в тому числі правової, є однією з пріоритетних функцій сучасного соціуму, реалізація якої повинна бути належним чином забезпечена як змістовно, так і організаційно. Ідеться насамперед не про традиційну підготовку фахівців з юридичною освітою, а про правову освіту як складник загального процесу соціалізації особистості, яка за таких умов має здійснюватися саме у своїх концентрованих формах – освіті й вихованні. У сучасних філософських і педагогічних теоріях виділяється й такий вид соціалізації, як правова соціалізація. Так, О. Попандопуло, досліджуючи проблеми правової

© А. А. Мельниченко, Є. В. Дергачов, 2017

соціалізації особистості, вважає, що «в суспільстві, яке модернізується, правова соціалізація повинна виступати як відкрита система, що чинить адаптивний вплив на людину й суспільні групи, за допомогою механізмів виховної та навчальної діяльності, в яку включені інститути громадянського суспільства» [5, с. 96–97].

Науковий дискурс щодо проблеми формування правової свідомості засобами освіти, на наше глибоке переконання, має міждисциплінарний характер. Разом із тим її фундаментальність вимагає передусім філософської рефлексії. Тому цю проблему варто досліджувати як із позицій філософії права, так і з позицій філософії освіти. Якщо філософія права, за Гегелем, є єдиною справжньою наукою про право, то філософія освіти є тим теоретичним полем, на якому можна найбільш плідно вирішувати питання визначення сучасних імперативів освітньої політики. Так, аналізуючи працю Абрахама Еделя «Інтерпретація освіти. Наука, ідеологія, цінності», відомий російський філософ В. Розін указує на зв'язок філософії освіти з політикою. Філософський аналіз освіти повинен включати в себе аналіз місця освіти в суспільстві, можливостей її розвитку, внутрішніх цілей, розуміння нормативного характеру освітньої політики й повнішого співвіднесення цієї політики з нормативною базою, тобто визначення базису ціннісних суджень і застосування базису у світлі засобів і технік навчання в цей момент. Філософія освіти, за ідеєю А. Еделя, повинна допомогти в прояснені основних ідей і цінностей освіти, для цього філософія повинна залучити до аналізу освіти матеріали й методи інших наук, наприклад антропології, психології, соціології тощо [6, с. 78].

Для більш усебічного осягнення досліджуваної проблеми коротко нагадаємо особливості правового регулювання правової освіти. В Україні систему суспільних відносин, пов'язаних із правовою освітою, регулює значна кількість нормативно-правових актів. Зокрема, стаття 3 Основного Закону держави – Конституції України – містить положення, відповідно до якого людина визнається найвищою соціальною цінністю. Права і свободи людини та їх гарантії визначають зміст і спрямованість діяльності держави. Утвердження й забезпечення прав і свобод людини є головним обов'язком держави [6]. Не менш важливою в контексті досліджуваної проблеми є стаття 21 Конституції, в якій можна простежити збіг її головної ідеї з державно-правовими уявленнями представників французького Просвітництва. Зокрема, в ній ідеться про те, що права і свободи людини є невідчужуваними та непорушними. Водночас стаття 53 Конституції закріплює право кожного на освіту [7]. Аналіз зазначених норм Конституції України дає підстави зробити висновок, що вищевказані статті регулюють також і питання правової освіти, яка є обов'язковим складником освіти загалом.

Крім Основного Закону держави, питання функціонування й розвитку освіти, в тому числі правової, здійснюють Закони України: «Про освіту», «Про дошкільну освіту», «Про загальну середню освіту», «Про професійно-технічну освіту», «Про вищу освіту», «Про позашкільну освіту» – Національна доктрина розвитку освіти й інші закони та підзаконні нормативно-правові акти. Ці правові акти визначають основу виховання й навчання дітей і молоді, а головною метою освіти визначають забезпечення всебічного розвитку людини як особистості та найвищої соціальної цінності, виховання високих моральних якостей громадян, здатних до свідомого суспільного вибору [8].

Що стосується безпосередньо правової освіти, то питання функціонування й розвитку такої освіти сьогодні регулює Національна програма правової освіти населення, затверджена Указом Президента України від 18 жовтня 2001 року (далі – Програма). Ця Програма передбачає, що становлення України як демократичної, правової держави, формування засад громадянського суспільства зумовлюють необхідність підвищення рівня правової культури населення [9]. Як відомо, відповідно до теорії права та філософсько-правової традиції, адекватно сформована правова свідомість є основним і фундаментальним складником правової культури. Кроки для підвищення рівня правової культури населення з необхідністю передбачають формування правової свідомості суспільства.

Метою Програми є вирішення на державному рівні питання подальшого розвитку правосвідомості населення, подолання правового нігілізму (одна з найбільш розповсюджених метаморфоз правової свідомості українського суспільства), задоволення потреб громадян в одержанні знань про право, що може бути забезпечено насамперед удосконаленням правової освіти населення [9]. Адже саме держава може створити такі умови правового виховання суспільства, які дадуть можливість громадянину отримати необхідні правові знання та ознайомитись із навичками в їх застосуванні.

Основними завданнями Програми у сфері підвищення загального рівня правової культури й удосконалення системи правової освіти населення визначено такі:

1) підвищення рівня правової підготовки населення, насамперед учнівської і студентської молоді, громадян, які перебувають на державній службі, обрані народними депутатами України, депутатами місцевих рад, викладачів правових дисциплін і журналістів, які висвітлюють правову тематику;

2) створення належних умов для набуття громадянами знань про свої права, свободи й обов'язки;

3) широке інформування населення про правову політику держави та законодавство;

4) забезпечення вільного доступу громадян до джерел правової інформації;

5) удосконалення системи правової освіти населення, збереження та розвиток вітчизняних традицій у цій сфері [9].

Варто зазначити, що таке декларування завдань у сфері правової освіти є досить ґрунтовним, сучасним і прогресивним, оскільки в епоху становлення інформаційного суспільства та суспільства знань украй важлива правова освіченість громадян, починаючи від знання основоположних прав людини й закінчуючи розумінням порядку функціонування державного механізму. Більше того, варто погодитися з думкою, що «в сучасних умовах правова освіта й виховання молоді має стати найважливішим чинником розвитку особистості, вирішення соціальної проблеми подолання правового нігілізму, становлення громадянського суспільства, демократичної правової держави (громадяни якої зможуть жити в соціально-правовій згоді один з одним і з державою)» [10, с. 297].

Про необхідність правової освіти йдеться й у Законі України «Про загальну середню освіту», стаття 5 якого визначає завдання загальної середньої освіти, серед яких варто звернути увагу на таке: виховання в учнів (вихованців) поваги до Конституції України, державних символів України, прав і свобод людини та громадянина, почуття власної гідності, відповідальності перед законом за свої дії, свідомого ставлення до обов'язків людини та громадянина [11]. Звичайно, неможливо щось поважати й неухильного чогось дотримуватись, нічого не знаючи про його існування. Тому в такий спосіб законодавець ще раз акцентував увагу на важливості та значущості правової освіти.

Беручи до уваги той факт, що міжнародні акти й договори, ратифіковані Верховною Радою України, мають пріоритет над національним законодавством держави, варто зробити наголос на міжнародній регламентації ролі правової освіти. Визнаючи особливу роль виховання громадян у дусі демократії, Рада Європи прийняла Декларацію і програму виховання громадян у дусі демократії, заснованого на усвідомленні ними своїх прав та обов'язків [12]. Вітчизняна програма фактично повторює деякі положення зазначеної Декларації. Це стосується того, що таке виховання (по суті, правова освіта) має здійснюватися всебічно: в родині, в навчальних закладах, через засоби масової інформації, органи державної влади та місцевого самоврядування.

Організаційні форми забезпечення правової освіти в контексті формування правової свідомості суспільства мо-

жуть бути різноманітними, починаючи з органічного поєднання правової освіти із загальною середньою і професійною освітою, поширення інформації щодо процесів у правовій сфері, участі професійних юристів і їхніх об'єднань у розповсюдженні правових знань і закінчуючи медійними та дослідницькими проектами. Так, І. Рябко й О. Лукашева в роботі «Правова свідомість і правове виховання мас» виділяють кілька напрямів цієї діяльності: 1) юридичну освіту в країні; 2) правову підготовку працівників державного і громадського апаратів; 3) форми правового виховання молоді; 4) форми правової просвіти мас [13].

Варто зазначити, що однією з найбільш важливих форм правової освіти в сучасному суспільстві є шкільна правова освіта. Прищеплення правових знань у юному віці та формування уявлень про дійсну (а не декларовану) справедливість дають змогу за відносно короткий термін сформувати такий рівень розвитку правової свідомості, якого буде важко досягнути згодом. Тут ми слідуємо за М. Монтенем, який, на відміну від Ж.-Ж. Руссо, закликав не відкладати на потім моральнісне й розумове виховання дитини. Кожна особа, починаючи зі шкільного віку, повинна рухатися до усвідомлення фундаментальної цінності справедливості, правового, демократичного громадянського суспільства. Саме в школі набувають ті навички мислення, які формують особистість і свідомість кожної людини. Своєю чергою, правове мислення передбачає наявність правових потреб та інтересів щодо досягнення певної мети, яка усвідомлюється. Відтак правове мислення сприяє формуванню індивідуальної правової свідомості на початковому етапі та трансформації останньої в подальшому розвитку людини й суспільства. Дослідник Г. Фірсов тлумачить правове мислення як «формування системи понять, правових знань, свідомого ставлення до закону, особистої переконаності щодо доцільності та необхідності співвіднесення своїх дій і поведінки із законом, а також зобов'язання суворо дотримуватися вимог закону» [14, с. 511]. Відтак метою шкільної правової освіти є створення таких умов у процесі навчання, що забезпечували б розвиток особистості, в якої розвинуте правове мислення, сформований достатній рівень правової культури та правової свідомості, що дає їй змогу брати активну й відповідальну участь у розбудові громадянського суспільства, правової держави в Україні.

Формування вітчизняної системи правової освіти почалося ще з часів Радянського Союзу й часто було пов'язане з ухваленням окремих законодавчих актів на кшталт Конституції СРСР 1924, 1936 та 1977 років. Із моменту отримання Україною державної незалежності та визнання її у світі поступово змінювалася й концепція правової освіти. Остаточна інституціалізація правової освіти була пов'язана з ухваленням уже згадуваної Національної програми правової освіти населення у 2001 році.

Пропонуємо проаналізувати поняття правової освіти, враховуючи особливості сучасних умов українського суспільства, в яких, як зазначає В. Селіванов, необхідним є переосмислення традиційної для радянської науки державоцентристської правової ідеології (людина для держави), зміна її на людиноцілеспрямовану (держава для людини), інтенсивне розроблення новітніх ідей праворозуміння, сучасних проблем методології й теорії пізнання правової дійсності. Це пов'язано безпосередньо зі складним процесом формування нового гуманітарного світогляду й такого його складника, як сучасна правосвідомість, де елементи вітчизняної правової дійсності мають становити органічну частину демократичної правової культури, яка має змінити правову культуру, «успадковану» від колишнього радянського державного устрою, політичного режиму і правового порядку, спрямованих на захист інтересів держави [15, с. 12]. Виконання зазначеного завдання ускладнюється тим, що сучасна правова свідомість українського суспільства є переважно нестійкою, їй притаманні всілякі метаморфози. У ній, зазначає Г. Тригубенко, мають місце як застарілі стереотипи, так і найновіші віяння й тенденції. Вона складно, суперечливо відображає характер сьогодення, умонастрої та позиції різних верств населення. Найбільш помітною рисою сучасної правосвідомості є такий соціально-правовий феномен, як правовий нігілізм [16, с. 127], який є девіантною формою суспільної свідомості й деструктивним соціальним явищем. Тому «місією правої освіти має стати викорінення правового нігілізму та підвищення рівня правової культури особистості за рахунок послаблення впливу локальної моральнісної культури, що відіграє роль провідного соціального регулятора, який протистоїть праву» [17, с. 10].

Правова свідомість суспільства як результат сукупної дії елементів правової освіти не зводиться до сукупності достовірних знань, засвоєних і визнаних індивідами. Відповідно, правова свідомість, крім правових знань, включає систему цінностей, установок і переконань особистості у сфері правового регулювання суспільних відносин. Учені-правознавці (А. Колодій, В. Копейчиков, О. Скакун та ін.) визначають її як систему поглядів, ідей, принципів, теорій, концепцій (правова ідеологія) та правових почуттів, емоцій, оцінок, уявлень і настанов (правова психологія), що ґрунтуються на правових знаннях і виражають ставлення індивіда до чинного, минулого та бажаного права, а також до діяльності, пов'язаної з ним. Правосвідомість, указує професор І. Голосніченко, характеризує соціальну практику як емпіричну діяльність, у процесі якої виражається суб'єктивне ставлення людей до чинного права, уявлення про свої права й обов'язки, про справедливість і несправедливість норм права, про сутність і принципи правової організації суспільства, почуття, настрої, емоції, пов'язані з оцінюванням чинного правового режиму [18, с. 24].

Отже, правова освіта повинна сприяти усвідомленню суспільством цінностей права, прав і свобод людини, формуванню в них умінь оцінювати чинне право з огляду на його відповідність національним і загальнолюдським цінностям.

Звичайно, абсолютизувати вплив тільки інституту освіти на формування правової свідомості ми не намагаємося, адже відомий на пострадянському просторі філософ В. Стьопін указує, що поряд з іншим «для виховання правої свідомості необхідно враховувати три фактори: традиції, сучасні економічні умови розвитку країни й міжнародну ситуацію» [19]. Іншими словами, йдеться про соціокультурні, економічні та політичні чинники формування правової свідомості. Крім того, на думку В. Петрова, який розглядає правове виховання як завершальний процес формування правосвідомості, «вплив правового виховання на правосвідомість особистості зумовлюється особливостями всієї сформованої в неї ціннісно-нормативної системи» [20, с. 162–163].

Підбиваючи підсумки, варто визначити подальші завдання правової освіти як фактора формування і трансформації правової свідомості суспільства, а саме: сприяння особистісному розвитку людини, формування правової компетентності через формування в людини системи правових знань, вироблення умінь і навичок одержувати правову інформацію з різних джерел (нормативно-правових актів, засобів масової інформації тощо), застосовувати знання, набуті в процесі навчання правознавства; розвиток правового та критичного мислення; вироблення навичок самоосвіти, прагнення й уміння постійно поповнювати правові знання та свідомо використовувати їх для того, щоб орієнтуватися в політико-правовому полі життя й діяльності суспільства та держави; формування системи гуманістичних і демократичних правових цінностей суспільства, орієнтирів та ідеалів, у якій пріоритетними є права і свободи людини та їх гарантії, верховенство права; виховання поваги до Конституції, права й законодавства України; формування правового світогляду та громадянської позиції особистості, здатності громадянина до свідомого суспільного вибору.

Формування правової свідомості суспільства на засадах праворозумності є одним із головних завдань на шляху до забезпечення його сталого розвитку. Трансформацію правової свідомості від праворозсудковості до праворозумності ми тлумачимо базуючись на кантівському розумінні відмінності між феноменами розсудку та розуму, а саме: «Ми визначали розсудок як здатність давати правила; тут ми відрізняємо розум від розсудку тим, що називаємо розум здатністю давати принципи» [21, с. 288].

Незважаючи на те що нормативна база правової освіти громадян розроблена в Україні на досить прогресивному рівні, в нашій державі ще повною мірою не подолано дефіцит гуманістично-орієнтованих правових знань. Так, важливим і перспективним напрямом розвитку правової науки, який потребує широких досліджень, є інституціалізація права сталого розвитку як комплексної галузі правових знань. Разом із тим, згідно з ідеєю професора-правника О. Кравчука, для формування високого рівня правової свідомості до системи правової освіти варто імплементувати елементи антикорупційної педагогіки, яка є взагалі нерозрозбленим напрямом у сучасній педагогіці та юридичній науці. Операціоналізуючи правову свідомість до рівня звичайного розуміння населенням права, відзначимо, що саме від того, як громадяни конкретної держави розуміють право, залежить і рівень дотримання законності в країні, а це, у свою чергу, є показником поступу суспільства до сталого розвитку. В умовах, що склалися сьогодні, вважаємо, що першочерговим завданням для України є спрямування діяльності у сфері правової освіти на підвищення рівня правової свідомості як фактора формування правової культури громадян через поширення правових знань, які б поступово призвели до зростання рівня соціально-правової активності суспільства.

Література

1. Bieliauskaite J. The Content Of The Education Of Legal Consciousness In A Comprehensive School: Lithuania's Experience / J. Bieliauskaite, V. Slapkauskas // Procedia – Social and Behavioral Sciences. – 2015. – № 197. – P. 148–155.

2. Кокорев П.Б. Образование как основа правовой культуры / П.Б. Кокорев // Роль образования в формировании политической и правовой культуры : сборник научных трудов участников Международной научно-практической конференции. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета управления и экономики, 2013. – С. 212–215.

3. Зырянов М.Ю. Социально-философский анализ правового воспитания в современных условиях / М.Ю. Зырянов // Вестник БГУ. – 2010. – № 14. – С. 48–50.

4. Сатохина Н.И. Герменевтическое измерение правового образования / Н.И. Солохина // Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». Серія «Філософія, філософія права, політологія, соціологія». – 2013. – № 5 (19). – С. 143–149.

5. Попандопуло О.А. Правовая социализация личности в современном российском обществе: социально-философский анализ : дисс. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» / О.А. Попандопуло. – Волгоград : Волгоградский государственный университет, 2015. – 150 с.

6. Розин В.М. Философия образования: Этюды-исследования / В.М. Розин. – М. : Издательство Московского психолого-социального института ; Воронеж : Издательство НПО «МОДЭК», 2007. – 576 с.

7. Конституція України: станом на 1 лютого 2011 р. // Відомості Верховної Ради України. – 1996. – № 30. – Ст. 141.

8. Про освіту : Закон України від 23 травня 1991 р. станом на 23 грудня 2010 р. // Відомості Верховної Ради УРСР. – 1991. – № 34. – Ст. 451.

9. Про Національну програму правової освіти населення : Указ Президента України від 18 жовтня 2001 р. // Офіційний вісник України. – 2001. – № 43. – Ст. 1921.

10. Кабакович Г.А. Модель правового образования и воспитания Российской молодежи как способ решения социальной проблемы правового нигилизма / Г.А. Кабакович, Г.Ш. Хамитова // Вестник Башкирского ун-та. – 2012. – № 1. – С. 296–297.

11. Про загальну середню освіту : Закон України від 13 травня 1999 р. станом на 6 вересня 2011 р. // Відомості Верховної Ради України. – 1999. – № 28. – Ст. 230.

12. Декларація і програма виховання громадян в дусі демократії, заснованого на усвідомленні ними своїх прав та обов'язків : Рада Європи від 7 травня 1999 р. // Закон & Бізнес. – 13 листопада 1999.

13. Лукашева Е.А. Правосознание и правовое воспитание масс / Е.А. Лукашева, И.Ф. Рябко. – Ростов-на-Дону, 1969. – 189 с.

14. Firsov G.A. Formation of a legal consciousness in students of vocational educational institutions in the process of the modernization of education / G.A. Firsov // Образование через всю жизнь: непрерывное образование в интересах устойчивого развития. – Том. 8. – 2010. – С. 510–513.

15. Селіванов В. До проблеми розроблення концепції розвитку вітчизняної юридичної наук / В. Селіванов // Право України. – 2001. – № 7. – С. 12–14.

16. Тригубенко Г. Боротьба зі злочинністю як засіб подолання правового нігілізму / Г. Тригубенко // Право України. – 2002. – № 3. – С. 127–128.

17. Баев В.Г. Воспитательная функция права в структуре правового образования / В.Г. Баев // Юридическая наука. – 2011. – № 4. – С. 8–12.

18. Голосніченко І. Правосвідомість і правова культура у розбудові Української держави / І. Голосніченко // Право України. – 2005. – № 4. – С. 24–25.

19. Степин В.С. Ценность права и проблемы формирования правового общества в России / В.С. Степин // Философия права в начале XXI столетия через призму конституционализма и конституционной экономики. – М., 2010. – С. 16–28.

20. Петров В.Р. Деформация правосознания граждан России. Проблемы теории и практики : дисс. ... канд. юрид. наук : спец. 12.00.01 / В.Р. Петров. – Нижний Новгород, 2000. – 222 с.

21. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М. : Наука, 1999. – 653 с.

Анотація

***Мельниченко А. А., Дергачов Є. В.* Роль правової освіти у формуванні правової свідомості суспільства: філософсько-педагогічна рефлексія.** – Стаття.

У статті розглядаються філософсько-педагогічні аспекти дослідження проблеми формування правової свідомості суспільства. Автори акцентують увагу на ролі правової освіти населення, яка здійснюється головним чином через систему юридичної освіти, освітні проекти засобів масової інформації, діяльність професійних об'єднань правників тощо. Окрема увага приділена питанням шкільної правової освіти як початкового етапу формування правової свідомості через засвоєння елементарних правових знань. Зроблений короткий огляд правових засад функціонування та розвитку правової освіти населення в Україні, зокрема відзначено на збереженні актуального характеру Національної програми правової освіти населення. Наголошуючи на важливості матеріалістичного підходу в дослідженні, автори вказують на плідність використання методологічного арсеналу філософії освіти під час пошуків теоретичного розв'язання проблеми формування правової свідомості. Розглядаючи право як надбудовний елемент соціальної системи, автори наголошують на окремих перспективах впливу правової свідомості на суспільне буття.

Ключові слова: правова свідомість, правова освіта, правова культура, праворозумність, праворозсудковість.

Аннотация

***Мельниченко А. А., Дергачев Е. В.* Роль правового образования в формировании правового сознания общества: философско-педагогическая рефлексия.** – Статья.

В статье рассматриваются философско-педагогические аспекты исследования проблемы формирования правового сознания общества. Авторы акцентируют внимание на роли правового образования населения, которое осуществляется главным образом через систему юридического образования, образовательные проекты средств массовой информации, деятельность профессиональных объединений юристов и т. д. Особое внимание уделено вопросам школьного правового образования как начального этапа формирования правового сознания через усвоение элементарных правовых знаний. Сделанный краткий обзор правовых основ функционирования и развития правового образования населения в Украине, в частности отмечено сохранение актуального характера Национальной программы правового образования населения. Подчеркивая важность материалистического подхода в своем исследовании, авторы указывают на плодотворности использования методологического арсенала философии образования при поисках теоретического решения проблемы формирования правового сознания. Рассматривая право как надстроечный элемент социальной системы, авторы указывают на перспективы влияния правового сознания на общественное бытие.

Ключевые слова: правовое сознание, правовое образование, правовая культура, праворазумность, праворассудочность.

Summary

Melnychenko A. A., Dergachev E. V. **The role of legal education in the formation of the legal consciousness of society: philosophical and pedagogical reflection.** – Article.

In the article presents, the philosophical and pedagogical aspects of the problem formation of the legal consciousness of society are examined. The authors focus on the role of the legal education of the population, which is carried out mainly through the system of legal education, educational projects of the media, the activities of professional associations of lawyers, etc. Particular attention is paid to the issues of school legal education as an initial stage in the formation of legal consciousness through the assimilation of elementary legal knowledge. A brief overview of the legal framework for the functioning and development of legal education of the population in Ukraine was made, in particular, the preservation of the actual nature of the National Program of Legal Education of the Population was noted. Emphasizing the importance of the materialist approach in their research, the authors point to the effective of using the methodological arsenal of the philosophy of education in the search for a theoretical solution to the problem of the formation of legal consciousness. Considering the law as an add-on element of the social system, the authors point to the prospects for the influence of legal consciousness on social being.

Key words: legal consciousness, legal education, legal culture, legal rationality.

УДК 321.07+940.25 (Фр.)+501

В. В. Окорокова
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри всесвітньої історії та методології науки
Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського

УТОПІЧНІ МОТИВИ ПРОГРЕСИСТСЬКОГО ПІДХОДУ Ж. А. КОНДОРСЕ В ПРАЦІ «ЕСКІЗ ІСТОРИЧНОЇ КАРТИНИ ПРОГРЕСУ ЛЮДСЬКОГО РОЗУМУ» 1794 Р.

Епоха Просвітництва, яку доречно називають «золотим віком утопій», сприяла виходу утопічної думки на значно вищий рівень. Якщо до цього часу соціальна утопія являла собою взірець досконалого суспільного устрою, побудованого найчастіше в невідомій землі, то тут уже утопія переходить у реформаторський проект, який покликано було втілити в соціальну реальність, у якому змальовано шляхи реалізації утопічного ідеалу. Більше того, ті ідеї, які стали панівними в суспільній думці тогочасних європейських країн, у свою чергу, стали дуже добрим джерелом формування утопії, причому як соціальної, так і сцієнтичної. Орієнтиром для творців утопій XVIII століття слугував «природній» стан суспільства, який не відає приватної власності і гноблення, поділу на стани, що живе розумом, а не «штучними» законами.

Одним із таких мислителів, які на хвилі раціоналізму пропагували свої погляди на можливе майбутнє в історіософському плані, був видатний представник французького Просвітництва, вчений, який обіймав із 1773 р. посаду секретаря Академії наук, Жан Антуан Кондорсе (1743–1794 рр.). Створивши теорію історичного прогресу, філософ убачав основу суспільного розвитку в удосконаленні розуму і «справжньому вдосконаленні людини», яке призведе її до світлого майбутнього. Відштовхуючись від цих позицій, на жаль, лише невелика кількість досліджень філософської думки Ж.А. Кондорсе звертає увагу на утопічність його положень, оскільки вони засновані не на дослідженні фактичного історичного та етнографічного матеріалу, а на загальних міркуваннях про прогрес на основі «я вважаю». Зокрема, такі дослідники, як М.М. Ковалевський, Е.Ф. Литвинова, О.П. Огурцов, говорять про те, що ідея безмежного, безперервного прогресу людського розуму, заснованого на аналізі успіхів різних галузей наукового знання, привела Ж.А. Кондорсе до побудови одного з варіантів оптимістично-сцієнтистської утопії, де розуму приписувалася вирішальна, детермінована роль у створенні нового соціального ладу, нової промисловості, нової моралі, нової системи освіти, в утвердженні ідеалів французької революції – рівності, братерства, свободи, вдосконаленні всіх здібностей людини [1; 3; 4]. Відтак означені вище моменти актуальності цієї проблеми сприяють необхідності проведення аналізу утопічних мотивів концепції Ж.А. Кондорсе та визначення її особливостей.

Джерелом дослідження є праця «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» 1794 р., в якій мислитель зробив спробу дослідити закономірності розвитку історії, її основні етапи, рушійні сили. Історичну картину людства Ж.А. Кондорсе розглядав крізь призму десяти епох, у шести з яких він використовував європейську історію, поділивши її на три періоди: стародавній, середньовічний і нового часу. Дев'ятим етапом філософ уважав сучасне йому суспільство, а десятим – майбутнє «царство розуму». Особливий інтерес для нашої роботи становить остання глава, присвячена десятій епосі, яка, по суті, і є утопічним образом майбутнього суспільства, побудованого на догматі розуму.

Із самого початку Ж.А. Кондорсе підкреслює, що розвиток розуму людства підпорядкований тим самим загальним законам, що й розвиток індивідуальних здібностей, виводячи, по суті, з натуральної історії індивідуального розуму розвиток наукового розуму. Розум не визнає ніяких «заборонених», таких, що не підлягають пізнанню, сфер. Він досліджує все суще, сам собі суддя й не терпить диктату зовнішньої сили. Для розуму немає авторитетів. Розум є висловлення незалежної від Бога суверенної сутності людини. Головне його завдання полягає в тому, щоб, усвідомивши непорушні закони природи, суспільства та людського розвитку, зробивши їх зрозумілими для можливо більшої кількості людей, підпорядкувати природну та соціальну необхідність морально обґрунтованої волі людини, що прагне до щастя й необмеженого саморозвитку. Розум вивчає природу та досвід історії для того, щоб уміти передбачити хід подій і направляти його до бажаної мети. Він прагне усунути перешкоди, що заважають суспільству рухатися вперед, і намагається прискорити власний прогрес шляхом удосконалення логіки і тренування розуму.

Для Ж.А. Кондорсе рух людського розуму нескінчений, бо здатність людини до вдосконалення дійсно безмежна, а оновлення людського роду безперервне. Для мислителя безсумнівно, що прогрес просвітництва пов'язаний із прогресом свободи, поваги до природних прав людини. Він передбачає можливість такого стану суспільства, коли просвітиться вся маса великого народу, мова якого повсюдно пошириться, торговельні відносини якого охоплять усю земну кулю. Як і всі просвітителі, Ж.А. Кондорсе, відстоює тезу про те, що потреба в нових ідеях і нових відчуттях – первинний двигун прогресу людського розуму, який рівним чином розвиває схильність до надмірностей розкоші, заохочує промисловість і допитливість. Причому позиції оптимістичного ідеалізму, сповненого віри в людину, в розум, який спостерігає та експериментує. У цьому випадку не можна не погодитися з думкою О.П. Огурцова, що зростання знань, розширення наукової думки і світогляду такою мірою видається Ж.А. Кондорсе єдиним двигуном культури, що він зводить до впливу цього факту саме утворення станів, виникнення суспільної нерівності [3].

Історія людського розуму, на думку Ж.А. Кондорсе, повинна включати опис історії людських помилок та оман. Як він уважає, прогрес розуму не завжди вів суспільство до щастя й чесноти, оскільки пороки освічених народів зумовлені не зростанням, а занепадом знань. Тим самим кінцева причина тимчасових перемог жорстокості й розпусти – занепад знань і применшення розуму. Один із найважливіших уроків історії науки полягає в тому, що прогрес людського розуму «зникає під тиском тиранії та забобонів», що свобода – неодмінна умова розвитку знань. Історія людського розуму, руйнованого деспотією й релігійними забобонами, зокрема, в епоху середньовіччя, є застереженням для людей, щоб вони не знехтували ніякими засобами для збереження та збільшення знань, якщо хочуть стати й залишатися вільними, щоб вони зміцнювали волю, якщо вони не хочуть утратити тих переваг, які знання їм дали. Прогрес культури має кумулятивний характер. Він прискорюється з кожним століттям, із кожним поколінням. Чим більше досягнуто до сьогоднішнього дня, тим легше і швидше можна рухатися далі.

Варто відмітити, що мислитель розрізняє два види прогресу: швидкий і повільний. Швидкий прогрес відбувається за рахунок особливо важливих відкриттів і винаходів: алфавіту, писемності, пороху, магнітної стрілки, колеса. Повільний здійснюється в процесі повсякденного, рутинної праці, повторення одних і тих самих дій, які «відточуються», удосконалюються й обростають новими корисними прийомами. Так розвиваються ремесла та мистецтва. Людина отримує задоволення від звичних занять, розмірених, ритмічних

© В. В. Окорокова, 2017

рухів. Регулярно практикуючись, вона виробляє складні технічні прийоми, ораторське мистецтво, фігури танцю. Так само в розвитку музики, поезії, науки важливі повторення і практика. Навіть у філософії, для того щоб спостереження й роздуми стали продуктивними, вони повинні перетворитися на щоденну звичку.

Ж.А. Кондорсе намічає основні лінії майбутнього прогресу людського розуму та заснованого на ньому прогресу в соціальному житті людини: «Наші надії на поліпшення стану людського роду в майбутньому можуть бути зведені до трьох важливих положень: знищення нерівності між націями, прогресу рівності між різними класами того самого народу, соціальної рівності між людьми, нарешті, дійсного вдосконалювання людини» [2, с. 221]. Це призведе до перемоги людського розуму, до затвердження такого суспільного стану. «Настане, отже, момент, коли сонце буде освітлювати землю, заселену лише вільними людьми, які не визнають іншого господаря, крім свого розуму; коли тирани й раби, священики та їхня дурна чи лицемірна зброя будуть існувати лише в історії й на театральних сценах; коли ними будуть займатися лише для того, щоб співчувати їхнім жертвам і обманутим ними, щоб жах їхніх ексцесів нагадував про необхідність бути насторожі, щоб уміти розпізнавати та подавляти силою свого розуму перші зародки марновірства й тиранії, якби коли-небудь вони насмілилися знову показатися» [2, с. 227–228]. Тобто, на думку Ж.А. Кондорсе, наступ десятої епохи має завершитися встановленням розумного і справедливого порядку в усьому світі.

Далі Ж.А. Кондорсе намічає шляхи перебудови наукового знання, які, на його думку, повинні привести до ідеального громадському порядку:

– по-перше, застосування розрахунків поєднання та вірогідності до соціальних наук, що обіцяє прогрес, тим паче важливий, що він є одночасно єдиним засобом надати їх результатам майже математичної точності й оцінити ступінь їх достовірності або правдоподібності. Факти, на які спираються ці результати, звісно, можуть без розрахунків і на підставі одного лише спостереження призвести іноді до спільних істин, можуть навчити, чи була зумовлена якоюсь причиною дія благотворною або шкідливою; але якщо ці факти не могли бути ні прораховані, ані зважені, якщо ці дії не могли бути підкорені точним вимірам, тоді не можна буде дізнатися, який буде наслідок – добрий чи недобрий. Без застосування обчислень часто неможливо було б упевнено вибрати між двома сполученнями, створеними для досягнення однієї й тієї самої мети, коли представлені принади не вражають очевидною дисгармонією. Нарешті, без цієї самої допомоги ці науки залишилися б завжди грубими та обмеженими, позбавленими достатньо тонких інструментів і вірних машин, щоб віднайти ледь помітні істини, щоб досягнути глибини родовища, де приховується частина скарбів.

Продовжуючи свої роздуми, мислитель говорить, що люди не зможуть осягнути сутність і розвиток своїх моральних почуттів, принципи моралі, природні мотиви; вони змушені підпорядковувати їм свої дії, інтереси як особистості або як члени суспільства, не маючи в галузі практичної моралі успіхів, не менш реальних, ніж успіхи самої науки. Жорстокість пристрастей чи не є часто наслідком звичок, які існують лише завдяки неправильному розрахунку або незнанню засобів, що допомагають протидіяти їх первинним рухам, опановувати їх, відвертати та спрямовувати їх дії [2, с. 243];

– по-друге, вдосконалення мови наук, а саме завдяки цьому вдосконаленню вони могли б стати істинно народними навіть у своїх головних елементах. Геній легко справляється з неточностями наукових мов, долає й інші перепони; він розпізнає істину, незважаючи на її мінливу або приховану маску. Але той, хто зможе присвятити своїй освіті лише досить обмежений час, чи вдасться йому отримати і зберегти ці найпростіші поняття, якщо вони перекручені неточною мовою? Чим менше ідей він може зібрати та поєднати, тим більше йому необхідно, щоб вони були справедливими й точними [2, с. 244];

– по-третє, усвідомлення важливості аналітичних методів пізнання, емпіричного базису або фактів для побудови теорії;

– по-четверте, всебічний розвиток того, що Ж.А. Кондорсе називав технічними методами, або мистецтвом «з'єднувати в систематичному порядку велику кількість об'єктів і дати, отже, можливість з першого погляду бачити їх відносини, швидко помітити їх поєднання й легше утворювати їх поєднання» [2, с. 252]. «Якщо ми перейдемо до мистецтв, теорія яких залежить від цих самих наук, ми побачимо, що їх прогрес повинен здійснюватися паралельно з розвитком цієї теорії; що процеси мистецтва здатні так же вдосконалюватися та спрощуватися, як і наукові методи; що інструменти, машини, робітничі станки будуть збільшувати силу та спритність людей і водночас будуть сприяти кращому вдосконаленню й більшій точності продуктів, зменшуючи час і працю, необхідні для їх виробництва; тоді зникнуть перепони, що ускладнюють цей прогрес, зникнуть і випадковості, яких люди навчаться передбачати та перешкоджати їм; будуть усунуті також шкідливі впливи праці, звичок або клімату. Тоді, обробляючи меншу земельну площу, пощастить отримати масу харчових продуктів значно більшої користі й більш високої цінності, аніж раніше давала більша земельна площа, тобто більше насолоди можна буде отримати при меншому споживанні; той же продукт промисловості буде вироблятися з меншою кількістю затратних матеріалів, а використання його стане довшим» [2, с. 239];

– по-п'яте, створення всесвітнього мови, аналогічної мові алгебри, яка дала б змогу дати виклад наукової теорії, прогресу мистецтв, подати звіт про той чи інший дослід, нове спостереження, винахід істини або нового методу. Коли жителі однієї й тієї самої країни не відрізняють грубого й тонкого використання мови, ґрунтуючись на власних знаннях, уміють однаково виконувати обов'язки законодавця або адміністратора, не обмежуються механічним засвоєнням процесів мистецтва та рутини своєї професії, не залежать ні в менш важливих справах, ні за отримання початкової освіти від вишуканих людей, які в силу неминучого збігу обставин керують країною, тоді повинна виникнути дійсна рівність, оскільки різниця знань або талантів не може більше спорудити бар'єр між людьми, яким їхні почуття, ідеї та мова дають змогу один одного розуміти, з яких одні можуть побажати вчитися в інших, не вважаючи за потрібне керуватися їхніми вказівками, та які можуть погодитися доручити найбільш просвітленим піклуватися управлінням, не бажаючи бути змушеним надавати їм це право зі сліпою довірою.

Один із важливих шляхів досягнення цього стану, на який мислитель окремо звертає увагу, – це рівність освіти. Досягнення рівності в освіті й у стосунках між націями є як умовою подальшого прогресу наукового знання, так і його результатом. Рівність освіти, яку можна сподіватися досягнути, повинна бути для всіх доступною, це те, що виключає будь-яку залежність, вимушену або добровільну. «Ми вкажемо при сучасному рівні знань на доступні засоби досягнення цієї мети навіть тому, хто може присвятити науці лише небагато років у молодості, а протягом свого життя – кілька годин під час дозвілля. Ми покажемо, що вдалим підбором знань і методів викладання можна навчити народну масу всього, що необхідно знати кожній людині для домашнього господарства, для ведення своїх справ, для вільного розвитку свого промислу та своїх здібностей, для пізнання своїх прав, уміння їх захищати і здійснювати; щоб усвідомлювати свої обов'язки та мати можливість їх добре виконувати; щоб уміти судити про свої й чужі вчинки на підставі власних знань; щоб не бути чужим жодному з величних і ніжних почуттів, які прикрашають людину; щоб не бути в сліпій залежності від тих, кому він змушений доручати піклування про свої справи чи здійснення своїх прав; щоб бути у змозі їх обирати й за ними спостерігати; щоб не бути обманутим народними забобонами, які хвилюють життя страхами та наївними надіями; щоб захиститися від забобонів єдиними силами свого розуму; нарешті, щоб звільнитися від престижу шарлатанства, яке розставило б пастки на його багатство,

здоров'я, свободу його поглядів і совісті під приводом його збагачення, одужання та порятунку» [2, с. 232].

Якщо освіта рівномірно поширена, вона породжує велику рівність у промисловості, а звідси – у багатстві; у свою чергу, рівність багатства неминуче сприяє рівності освіти, між тим рівність, яка встановлюється між народами та в кожному окремому випадку, взаємно впливає також один на одного.

Нарешті, правильно керована освіта пом'якшує природну нерівність у людських здібностях і не допускає її посилення, подібно до того, як хороші закони послаблюють природну нерівність у розподіленні засобів до існування; у такому суспільстві, де розпорядження встановлять цю рівність, свобода, підкорена правильній конституції, буде ширшою, повнішою, ніж при самостійному житті в дикому становищі. Тоді соціальне мистецтво, будемо вважати, виконало своє завдання – усім забезпечити користування спільними правами, здійснювати які люди покликані природою.

Саме тоді це перевершення приносить користь тим, хто ним не наділений, коли воно існує для них, але ні в якому разі не проти них. Природна різниця здатностей між людьми, розум яких зовсім не виховувався, породжує в диких племенах шарлатанів і простаків, людей спритних і довірливих; ця ж різниця існує, без сумніву, і в народі, де освіта дійсно спільна, але існує воно там лише між просвітленими людьми й тими, хто розуміє значення знань, не надаючи переваги жодному та не вибираючи між талантом, генієм і здоровим глуздом, який уміє їх цінувати й використовувати [2, с. 243].

Ж.А. Кондорсе стверджував, що домогтися повної соціальної однорідності неможливо. Фактична нерівність у суспільстві закорінена в майновій нерівності, викликаній різними можливостями спадкування майна, здатністю глав сімей забезпечувати їх своєю працею, нерівністю освіти. Природна нерівність має ставати все меншою, але вона ніколи не зникне, було б нерозумно та небезпечно намагатися її ліквідувати.

Прагнення до економічної рівності, на думку Ж.А. Кондорсе, не має руйнувати суспільну рівновагу. Але звести до мінімуму нерівність у силах суспільства. Повинна бути забезпечена доступність знань для народу. Жодна соціальна група не має права монополізувати знання. Ніякі істини не повинні ховатися від народу. Усі групи зацікавлені в стабільності й солідарності. Ж.А. Кондорсе стверджує єдність інтересів усіх верст населення, вважаючи, що класові суперечності штучно роздуваються. Він вірить у сумісність свободи й рівності, свободи та права приватної власності. Пом'якшити нерівність можна з допомогою законів, які не повинні закріплювати чиїх-небудь привілеїв. Народні банки, соціальне страхування також повинні діяти в цьому напрямі. На думку Ж.А. Кондорсе, приватні капітали при правильному законодавстві та оподаткуванні повинні вирівнюватися за величиною, оскільки бідні будуть прагнути більше заробити, а багаті – більше витрачати. До економічної рівності має вести також свобода торгівлі й конкуренції [5].

До фактичної рівності веде й удосконалення способу життя. Повинні бути усунені шкідливі впливи роботи, звичок, клімату; час праці має бути зменшено, так само як і кількість необхідних фізичних зусиль. Кожне нове покоління може розраховувати на більшу суму насолод, ніж попереднє. Європейське просвітництво буде поширюватися по всій землі без насильства. Дикі племена, говорить Ж.А. Кондорсе, «чекають нас як братів і визволителів». Зближення народів призведе до того, що кожен народ добровільно закличе до себе іноземців і запропонує їм розділити з ним ті блага, якими він зобов'язаний природі або своєму мистецтву. Причини взаємної ненависті зникнуть і встановиться вічний мир [5].

Отже, проведений аналіз утопічних елементів концепції прогресу Ж.А. Кондорсе дає змогу зробити такі висновки. По-перше, чітко простежується та обставина, що сама праця мислителя є яскравим взірцем тієї соціально-філософської думки, яку пропагували тодішні просвітники. Особливо це стосується проблеми суспільного прогресу, яка в цей час набула неабиякої актуальності, адже прогрес людського розуму, на їхню думку, відкриває шлях до прогресу в усіх інших сферах буття, саме прогрес людського розуму зумовлює і спрямовує рух історії людського роду. Означені ідеї і становлять той фундамент, на якому тримається історіософська концепція Ж.А. Кондорсе.

По-друге, у процесі розгляду основних ідей суспільного прогресу мислителя розкриваються елементи утопії, причому сцієнтистської утопії в своєму повному вигляді. Проголошене гасло мислителя про безкінечне вдосконалення людських здібностей лише відкрило шлях утопії до його образу майбутнього суспільного ладу. А саме, як ми побачили, в десятій (прогностичній) епосі Ж.А. Кондорсе описав майбутнє, яке має стати краще за всіх інших часів: воно з'явиться зі знання, могутності, якої знання надають людям, щоб вони долали фізичні й моральні перепони на шляху до щастя; прогрес забезпечить усе більшу рівність націй, усуне класові відмінності; всі нації та раси стануть високоосвіченими; демократія покладе кінець експлуатації відсталих народів, європейці будуть швидше старшими братами, ніж панами чорношкірих; у рамках кожної нації не буде існувати станової нерівності – це якраз ті основі проблемні питання, які найбільше захоплювали просвітників, саме на ці сфери обрушувалась їхня нищівна критика. Звідси й бере своє коріння утопія, адже, виступаючи «лакмусовим папірцем» будь-яких змін у суспільстві, вона всмоктує в себе всі ті мрії та сподівання, які виражає суспільство на певному етапі своєї історії й видає вже в переробленому вигляді свій, утопічний, ідеал, різко відмінний від соціальної дійсності. Інакше кажучи, сцієнтична утопія Ж.А. Кондорсе зайвий раз продемонструвала зміни в утопічній свідомості епохи Просвітництва: від віри в розум як гаранта побудови досконалого суспільства до віри в науку, здатну вирішити як технічні, так і соціальні проблеми.

Література

1. Ковалевский М.М. Кондорсе / М.М. Ковалевский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://dugward.ru/library/kovalevskiy/kovalevskiy_kondorse.html.

2. Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж.А. Кондорсе ; пер. с франц. И. Шапиро. – М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1936. – 265 с.

3. Литвинова Е.Ф. Жан Антуан Кондорсе (1743–1794). Его жизнь и научно – политическая деятельность / Е.Ф. Литвинова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://royallib.com/book/litvinova_e/gan_antuan_kondorse_1743_1794_ego_gizn_i_nauchno__politicheskaya_deyatelnost.html.

4. Огурцов А.П. Философия науки эпохи Просвещения / А.П. Огурцов. – М. : Наука, 1993. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://konesh.ru/ogurcov-a-p-filosofiya-nauki-epohi-prosvesheniya-stranica-7.html.

5. Соколов Э.В. Культурология / Э.В. Соколов. – М. : Интерпракс, 1994. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.countries.ru/library/culturologists/condorcet/theory.htm.

Анотація

Окорокова В. В. **Утопічні мотиви прогресистського підходу Ж.А. Кондорсе в праці «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» 1794 р.** – Стаття.

У статті розглядаються утопічні елементи концепції прогресу людського розуму одного з видатних мислителів французького просвітництва Ж.А. Кондорсе. Джерелом дослідження є праця «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» 1794 р., в якій філософ надає приклад лінійного прогресивного розвитку суспільства як концепції висхідного розвитку людства. Автор статті звертає увагу на видозміну утопічної думки у XVIII столітті, зокрема її переходу в реформаторський проект, що цілком підпорядковано вимогам тодішньої соціальної філософії: пропонована мислителем концепція повно репрезентує просвітницький раціоналізм, виражаючи догмат Розуму як основу досягнення досконалого суспільного ладу.

Ключові слова: епоха Просвітництва, концепція прогресу, утопія, утопічний ідеал, сцієнтистська утопія, раціоналізм.

Аннотация

Окорокова В. В. **Утопические мотивы прогрессистского подхода Ж. А. Кондорсе в работе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» 1794 г.** – Статья.

В статье рассматриваются утопические элементы концепции прогресса человеческого разума одного из выдающихся мыслителей французского просвещения Ж.А. Кондорсе. Источником исследования является труд «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» 1794 г., в котором философ дает пример линейного прогрессивного развития общества в качестве концепции восходящего развития человечества. Автор статьи обращает внимание на видоизменение утопической мысли в XVIII веке, в частности ее переходе в реформаторский проект, что вполне соответствует требованиям тогдашней социальной философии: предлагаемая мыслителем концепция полно представляет просветительский рационализм, выражая догмат Разума как основу достижения совершенного общественного строя.

Ключевые слова: эпоха Просвещения, концепция прогресса, утопия, утопический идеал, сциентистская утопия, рационализм.

Summary

Okorokova V. V. **Utopian motives progressive approach J. A. Condorcet, in his "Sketch of a historical picture of the progress of the human mind" in 1794.** – Article.

The article discusses the utopian elements of the concept of the progress of the human mind one of the outstanding thinkers of the French enlightenment J.A. Condorcet. Source of study is the work "Sketch of a historical picture of the progress of the human mind" of 1794, in which the philosopher gives an example of a linear progressive development of society as a concept of the upward development of mankind. The author draws attention to the modification of utopian thought in the eighteenth century, in particular its transition to the reformist project, which is consistent with the requirements of contemporary social philosophy – thinker proposed the concept quite fully represents enlightenment rationalism, expressing the dogma of Reason as the basis for achieving a perfect social order.

Key words: age of Enlightenment, concept of progress, utopia, utopian ideal, scientific utopia, rationalism.

УДК 1 (091)

О. В. Павловська
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ДЖ. Г. СОБЕЛ: ТЕЇЗМ І ЛОГІКА

Як прикладний аспект сучасної філософської логіки особливої популярності останнім часом набуває тема логічного аналізу теологічної проблематики. Якщо в межах західної філософії взаємозв'язок логіки й теології давно не є проблематичним, то на теренах вітчизняної філософської думки до можливості суворого логічного аналізу питань теології спостерігається досить помірковане ставлення. Це явище визначає обмеженість сучасної вітчизняної дослідницької програми щодо логічного аналізу теологічної проблематики. Окремі питання цієї царини розглядаються в працях В.І. Гусєва, К.К. Жоля, А.Т. Ішмуратова, А.Є. Конверського, В.Д Тітова та ін. Натомість результатом сучасних західних досліджень цього напряму є доволі висока періодичність появи нових книг у цій галузі.

Однією з таких книг є робота канадсько-американського філософа та логіка Джордана Говарда Собела (Jordan Howard Sobel), який став особливо відомий після виходу його славетної роботи «Логіка і теїзм: аргументи за та проти віри у Бога» у 2004 році. Загальному огляду цієї та інших робіт Дж.Г. Собела у світлі життя й наукової діяльності автора присвячена статті.

Дж.Г. Собел народився 22 вересня 1929 року в Чикаго в родині Гертруди Бармаш і Джорджа Собела (Gertrude (Barmash) and George Sobel). Навчався у вищій школі Гайд-парк. Потім вступив до університету штату Іллінойс, де отримав кваліфікацію бакалавра (B.S.) за спеціальністю «право та фінанси». Пізніше навчався в університеті штату Айова, де отримав ступінь магістра (M.A.) з філософії. У 1961 році в університеті Мічігана отримав докторський ступінь із філософії. Захистив дисертацію на тему «Що якби всі зробили це?». Дисертація постала тією дослідницькою роботою, яка визначила сферу його наукового інтересу, якій філософ був відданий протягом усього життя. Це сфера моралі, етики, проблем соціальної координації та їх логічного обґрунтування.

У 1960 році розпочалася викладацька діяльність Дж.Г. Собела, якої він не припиняв аж до року своєї смерті, коли важко захворів. Після захисту дисертації науковець деякий час працював в університеті Принстон як інструктор із філософії (1961–1963). Пізніше – помічником професора в університеті Масачусетс. У 1969 році отримав звання доцента в університеті Торонто, а в 1976 – звання професора. У цьому університеті Дж.Г. Собел працював до своєї відставки у 1995 році. Утім викладацька діяльність Говарда Собела не обмежувалась виключно університетом Торонто. Він був частим і бажаним гостем багатьох інших вишів. Так, як запрошений професор протягом 1986–2003 років він читав курси та відвідував щорічні семінари в коледжах та університетах Канади, США і Швеції. На знак визнання його заслуг у 2003 році науковець удостоєний звання почесного доктора Університету Упсала (Швеція).

Серед студентства професор Дж.Г. Собел заробив особливу популярність і пошану не тільки завдяки цікавій та актуальної тематиці своїх курсів, а й через виключно йому притаманну специфіку їх викладу. Його учні неодноразово зазначали, що особливістю його курсів завжди була демонстрація суворої думки й застосування сучасних формально-логічних методів в аналізі питань етики та релігії.

Хоча офіційно професор пішов у відставку ще в 1995 році, втім до 2010 року продовжував читати курси як у рідному університеті Торонто, так і в багатьох інших навчальних закладах. Помер філософ 26 березня 2010 року через раптові ускладнення важкої хвороби.

Сфера професійних інтересів філософа була доволі широкою, вона простягалась від етики до філософії релігії й теорії прийняття рішень. Поряд із цим провідною предметною сферою його досліджень завжди залишалась філософія релігії. Величезну увагу він приділяв саме методам дослідження, серед яких особливе значення мали формально-логічні методи. Його учні згадують, що тоді як багато нетеїстичних філософів заперечують філософію релігії як марну витрату часу, професор Дж.Г. Собел не міг навіть зрозуміти, як можна «звільнити» філософію релігії тільки за те, що філософська аргументація не здатна виправдати віру в Бога.

Отже, вже перша ґрунтовна наукова робота Дж.Г. Собела – його дисертаційне дослідження – визначила той науковий шлях, якому автор був відданий протягом усього життя. У цій роботі він наслідував і розвивав погляди свого сучасника Маркуса Джорджа Сінгера (Marcus George Singer) (1926–2016), які філософ виклав у книзі «Максима в етиці – есе з логіки етики, з елементами системи моральної філософії» ("Generalization in Ethics – An essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy"). У своїй роботі автор розвиває ідеї моральної філософії, підґрунтям для якої є категоричний імператив Іманиїла Канта. Пізніше ця система М.Дж. Сінгера стала відомою під назвою «аргумент узагальнення» ("generalization argument"). «Аргумент узагальнення» – це моральний принцип, який стверджує: «Якщо результати певної дії, яку здійснюють усі, є небажаними, то ніхто не має право виконувати цю дію. І навпаки, якщо результати певної дії, яку здійснюють усі, не є небажаними, то кожний має право виконувати цю дію» [1]. Книга «Максима в етиці» самим автором була зарахована до рангу робіт із логіки. Адже, поставивши перед собою «високу мету» – «закласти основу для раціональної та нормативної етики» [2, с. 5], автор одну з провідних цілей роботи вбачає в аналізі питання валідності аргументу певного типу – універсального морального аргументу. Цей аргумент є основою завжди актуального питання в етиці: «Що сталося б, якщо всі зробили б це?» А також відповіді на нього: «Якщо всі зробили б це й наслідки цього були б жахливими, тоді ти ніколи не повинен цього робити». М.Дж. Сінгер зазначив, що такого роду міркування іноді називають «аргумент від універсалізації», натомість він назвав цей аргумент «аргумент узагальнення» [2, с. 5].

Саме аргумент узагальнення став основним предметом дисертаційного дослідження Говарда Собела. Пізніше, у 1965 році, він присвятив аналізу цього аргументу окрему статтю під однойменною назвою «Аргументи узагальнення» ("Generalization Arguments"), у межах якої автор поставив за мету «розробити кілька логічних обґрунтувань, які мають вирішальне значення для розуміння аргументу узагальнення» [3, с. 1].

Крім зазначеної проблематики, Дж.Г. Собел активно займався розробкою проблем теорії прийняття рішень, логіки гіпотези, аналізом етичних теорій і метаетики. Результатом його роботи над теорією прийняття рішень і теорією ігор постала власна версія причинної теорії прийняття рішень. У 1990-х роках Дж.Г. Собел активно працював над питанням застосування зворотної індукції (доведення від n до n-1) як методу вирішення завдань вибору.

Сферою особливого інтересу Дж.Г. Собела завжди була логіка та логічні методи. З одного боку, інтерес до логіки був зумовлений постійним тяжінням до раціоналізації релігії та етики, з іншого – це був результат його зацікавленості природою логічного, про що свідчить його надзвичайна увага до логічних парадоксів.

Дж.Г. Собел є автором більше ніж 100 публікацій із філософії, у тому числі 4 книг. А значна кількість неопублі-

© О. В. Павловська, 2017

кованих праць, які були викладені на персональному сайті науковця, засвідчують, що філософ не полишав наукову роботу до останніх років свого життя.

Книга «Приймаючи ризики: есе щодо раціонального вибору» 1994 р. ("Taking Chances: Essays on Rational Choice") – значний вклад у розвиток концепції причинного підходу до прийняття рішень (causal decision theory). Це підхід у теорії прийняття рішень, у межах якого стверджується, що очікувана корисність дій повинна бути оцінена з погляду її потенційних причинних наслідків. У роботі автор досліджує ідею Байеса про те, що раціональні дії збільшують вірогідність очікуваного результату. Аналізує парадокси Н'юкама, Алле та дилему ув'язненого. Дослідження Дж.Г. Собела – це вагомий внесок у філософське осмислення теорії прийняття рішень [5]. Проблема раціонального вибору та його детермінант є однією з провідних тем другої великої роботи Дж.Г. Собела – «Загадки для волі» 1998 р. ("Puzzles for the Will: Fatalism, Newcomb and Samarra, Determinism and Omniscience"). Значну частину роботи автор присвятив аналізу проблеми свободи волі та її значення в системі раціонального вибору [6].

«Логіка й теїзм: аргументи за та проти віри у Бога» 2004 р. ("Logic and Theism: Arguments for and against Beliefs i God") – найпопулярніша робота Дж.Г. Собела. Книга присвячена аналізу однієї з основних теологічних проблем – проблемі доказів буття Бога. Основною метою цього дослідження є виявлення можливостей логічного аналізу цієї проблеми. Головний інтерес автора сконцентрований не на змістових положеннях теологічних питань, а на аналізі визначень понять і логічних структур доведень. Дж.Г. Собел аналізує велику кількість різноманітних аргументів існування Бога. Онтологічному аргументу присвячена найбільша частина роботи. Автор здійснює логічний аналіз різних видів онтологічного аргументу, запропонованих філософами й теологами: онтологічний аргумент Р. Декарта, А. Кентерберійського, Б. Спінози, Ч. Хартшорна, А. Плантінги, К. Гьоделя. Дві частини роботи присвячені аналізу різновидів космологічного аргументу, запропонованих Т. Аквінським, Д. Юмом і Г. Ляйбніцем. Окрема частина розкриває критику Д. Юмом аргументу від дива. Книга також містить дві частин, присвячені аналізу природи Бога. Досліджується поняття всемогутності в його відношенні з іншими божественними атрибутами. Значна частина книги присвячені ґрунтовному дослідженню проблеми зла – «очевидна проблема зла», «логічна проблему зла». Дослідження цих питань здійснюється автором з активним залученням методів сучасної логічної теорії. Логічний аналіз онтологічного аргументу Р. Декарта й А. Кентерберійського, а також космологічного аргументу Т. Аквінського здійснюється засобами першопорядкової логіки предикатів. В аналізі онтологічного аргументу Спінози автор використовує теорію дескрипцій Б. Рассела, онтологічний аргумент Ч. Хартшорна, А. Плантінги та К. Гьоделя досліджується засобами сучасної модальної логіки. Модальна логіка також використовується як метод аналізу космологічного аргументу; аргументу від зла; дослідження основних божественних атрибутів: усемогутності, всезнання та свободи. Логіко-математичний метод байєсівської оцінки використовується для аналізу телеологічного аргументу і проблеми зла. Остання частина книги «Практичні аргументи за та проти теїстичної віри» присвячена аналізу різноманітних доведень віри в існування Бога, які визначаються практичною необхідністю. Як завершальна тема книги, ця частина розкриває ставлення автора до проблеми доказів існування Бога та місця і значення методів логіки в аналізі цієї проблеми. Засобами логіко-математичного аналізу автор розкриває недоліки аргументів, а отже, їх неспроможність довести існування Бога. Тому на завершення він переходить до аналізу віри в існування Бога, яка визначається своїм практичним значенням [4].

Книга «Стіни та сховища: природна наука моралі (етика доброчесності за Девідом Юмом)» 2009 р. ("Walls and Vaults: A Natural Science of Morals (Virtue Ethics According to David Hume)") засвідчує перехід Дж.Г. Собела до етапу ґрунтовних досліджень у межах моральної філософії. Аналіз філософського спадку Д. Юма доповнюється власними розмірковуваннями автора в галузі моралі та етики, які в притаманній Дж.Г. Собелу манері тісно переплетені із суворою логічною аргументацією, у межах якої застосовуються методи сучасних формальних логік, теорія прийняття рішень і теорія ігор.

Загалом аналіз системи поглядів Д. Юма можна зарахувати до окремого дослідницького проекту Дж.Г. Собела, у межах якого вийшла друком низка цікавих статей. Разом із роботою над Д. Юмом філософ цікавився ідеями ще трьох знакових фігур у філософії моралі, а саме: Платона, Арістотеля та І. Канта. Результатом плідної праці стали невеличкі роботи, які були розміщені на його персональному сайті: «Відсутність світла – Сократ і Платон про справедливість» ("No light Matter – Socrates and Plato on Justice"), «Цілі та засоби – Арістотель про щастя й доброчинність» ("Ends and Means – Aristotle on Happiness and Virtue"), «Таємниця слави – філософія моралі Іммануїла Канта» ("The Mystery an the Glory – Immanuel Kant's Philosophy of Morals").

Позаяк ім'я Дж.Г. Собела є найбільш впізнаваним як автора книги «Логіка й теїзм: аргументи за та проти віри у Бога», ця книга є вагомим внеском у розвиток сучасної філософії релігії, яка відрізняється професійним застосуванням сучасних формально-логічних методів аналізу. Західними філософами ця робота оцінена як найкращий варіант захисту атеїзму після роботи Дж.Л. Маке (J.L. Mackie) «Чудо теїзму: аргументи за та проти існування Бога» 1982 р. ("The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God").

Пізніше в межах критики книги Дж.Г. Собела сформувалося два протилежні напрями. Від самого початку ця робота викликала неабиякий резонанс і в кінцевому підсумку сприяла поділу її читачів на два табори. З одного боку, її критики висловлюються досить негативно про спрямованість філософських пошуків канадсько-американського філософа. Автора звинувачували в тому, що він плутає поняття скептицизму й атеїзму, навіть передрікали те, що він буде покараний за нешанування надприродного. Інші ж позитивно оцінюють його внесок, який насамперед стосується не певних конкретних висновків, а радше методів дослідження. Інтерес насамперед має саме те, що відбувається поєднання специфічної галузі дослідження та цілком суворих методів і демонстрації роботи цих методів. Хоча, звісно, дороговказом для філософа завжди було бажання знайти чіткі раціональні аргументи для деяких моральних інваріантів.

Загалом на основі аналізу робіт західних філософів релігії можна виокремити три варіанти «захисту атеїзму». Перший – це варіант аргументації, який просто заперечує теїстичні аргументи (не приймає їх). Другий – заперечує твердження, що атеїзм не є обґрунтованим або призводить до аморальності. Третій – спрямований довести те, що Бог не існує. Останній називають «презентація спростовуючого атеїзму» ("a presentation of disproof atheism"). У 1994 р. в Бостоні навколо ідей, які розвивалися в межах третього напряму «захисту атеїзму», було створено Товариство спростовуючого атеїзму в Бостоні ("The Disproof Atheism Society of Boston"), яке у 2010 р. включило книгу Дж.Г. Собела «Логіка й теїзм: аргументи за та проти віри у Бога» у топ із 10 найкращих книг із спростовуючого атеїзму. Серед інших робіт, товариство відзначило книги: William Lane Craig & Quentin Smith "Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology" (1993), Theodore Drange "Nonbelief and Evil: Two Arguments for the Nonexistence of God" (1998), Nicholas Everitt "The Nonexistence of God" (2004), Michael Martin "Atheism: A Philosophical Justification" (1990), Michael Martin & Ricki Monnier "The Impossibility of God" (2003), Michael Martin & Ricki Monnier "The Improbability of God" (2006), J.L. Schellenberg "Divine Hiddenness and Human Reason" (1993), David Ramsay Steele "Atheism Explained: From Folly to Philosophy" (2008) iVictor J. Stenger "God: The Failed Hypothesis" (2008).

Провідною метою зазначених робіт, як і головною метою Товариства спростовуючого атеїзму в Бостоні, є пошук раціонально обґрунтованих контраргументів щодо існування Бога та всебічної критики класичних і другорядних доказів існування Бога, а також викриття суперечностей у цих доказах. Відтак це Товариство, особливою сферою зацікавленості якого є насамперед логіка й аналітична філософія.

Отже, застосування логіки до аналізу різного роду філософських питань дає змогу реалізовувати той підхід, який визначається більшою суворістю, точністю, послідовністю й аргументованістю. З іншого боку, логіка, що використовується у філософському аналізі, завжди отримує значний імпульс у результаті зворотної дії своїх додатків. Яскравою демонстрацією цього факту є роботи логіко-теологічного напряму Дж.Г. Собела.

Література

1. Bunnin N. and Yu J. The Blackwell Dictionary of Western Philosophy [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405106795_chunk_g97814051067958_ss1-17.

2. Singer M.G. Generalization in Ethics: An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy / M.G. Singer. – New York : Atheneum, 1971. – 351 p.

3. Sobel J.H. Generalization Arguments / J.H. Sobel [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1755-2567.1965.tb00565.x/epdf?r3_referer=wol&tracking_action=preview_click&show_checkout=1&purchase_referrer=onlinelibrary.wiley.com&purchase_site_license=LICENSE_DENIED_NO_CUSTOMER.

4. Sobel J.H. Loqic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God / J.H. Sobel. – United Kingdom : Cambridge University Press, 2004. – 652 p.

5. Sobel J.H Taking Chances: Essays on Rational Choice / J.H. Sobel. – United Kingdom : Cambridge University Press, 1994. – 376 p.

6. Sobel J.H. Walls and Vaults: A Natural Science of Morals (Virtue Ethics According to David Hume) / J.H. Sobel. – Canada : John Wiley & Sons, 2009. – 414 p.

Анотація

***Павловська О. В.* Дж. Г. Собел: теїзм і логіка.** – Стаття.

У статті розглядаються життя й філософська діяльність канадсько-американського філософа та логіка Джордана Говарда Собела. Здійснюється огляд основних праць науковця, які заклали підвалини формування напряму логічного аналізу проблем теології в межах філософії релігії, серед яких – «Приймаючи ризики: есе щодо раціонального вибору» (книгою автор уніс значний вклад у розвиток концепції причинного підходу до прийняття рішень); «Загадки для волі», у якій розкривається проблема раціонального вибору та його детермінант; «Стіни і сховища: природна наука моралі (етика доброчесності за Девідом Юмом)», яка демонструє перехід Дж.Г. Собела до етапу ґрунтовних досліджень у межах моральної філософії. Особлива увага присвячена найвідомішій роботі Дж.Г. Собела «Логіка й теїзм: аргументи за та проти віри у Бога», яка демонструє можливість і результативність логічного аналізу теологічної проблематики, зокрема проблеми доведення божественного буття.

Ключові слова: логіка, теологія, логічні методи аналізу, Дж.Х. Собел, онтологічний аргумент.

Аннотация

***Павловская Е. В.* Дж. Г. Собел: теизм и логика.** – Статья.

В статье рассматриваются жизнь и философская деятельность канадско-американского философа и логика Джордана Говарда Собела. Осуществляется обзор основных работ ученого, которые заложили основы для формирования направления логического анализа проблем теологии в рамках философии религии, среди них – «Принимая риски: эссе о рациональном выборе» (книга осуществила значительный вклад в развитие концепции причинного подхода к принятию решений); «Загадки для воли», где раскрывается проблема рационального выбора и его детерминант; «Стены и своды: естественная наука морали (этика добродетели по Дэвиду Юму)», которая демонстрирует переход Дж.Г. Собела к этапу фундаментальных исследований в рамках моральной философии. Особое внимание уделено наиболее известной работе Дж.Г. Собела «Логика и теизм: аргументы за и против веры в Бога», в которой демонстрируются возможность и результативность логического анализа теологической проблематики, в частности проблемы доказательства божественного бытия.

Ключевые слова: логика, теология, логические методы анализа, Дж.Г. Собел, онтологический аргумент.

Summary

***Pavlovska O. V.* J. H. Sobel: Logic And Theism.** – Article.

The article reviews the life, and philosophical activity of the Canadian-American philosopher and logic Jordan Howard Sobel. The article overviews, at the same time, a scholar's major work, that laid the foundation for the formation of the logical analysis and theological issues direction, within the philosophy of religion. Among them are such books as: "Taking Chances: Essays on Rational Choice". This book has made a significant contribution to the concept of a causal approach to decision-making development; "Puzzles for the Will", which reveals the problem of rational choice and its determinant; "Walls and Vaults: A Natural Science of Morals (Virtue Ethics According to David Hume)", that demonstrates J.H. Sobel's transition to the stage of fundamental research, within the moral philosophy. The special attention in this article is paid for the most famous work of J.H. Sobel: "Logic and Theism: Arguments for and against Beliefs in God", that demonstrates the possibility and effectiveness of theological problems logical analyses, in particular: the problems of proving divine being.

Key words: logic, theology, logical methods of analysis, J.H. Sobel, ontological argument.

УДК 338.2:321.74«1991/2011»

М. Б. Парахіна
кандидат історичних наук, старший науковий співробітник,
науковий співробітник
науково-дослідної частини історичного факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ГЕОПОЛІТИЧНІ ВИКЛИКИ ПЕРШОГО ДВАДЦЯТИРІЧЧЯ ПІСЛЯ РОЗПАДУ СРСР: ЕКОНОМІЧНИЙ КОНТЕКСТ

Суспільно-економічний розвиток України після відновлення державної незалежності був суперечливим і драматичним. Вітчизняна економіка назагал вписувалася до традиційної схеми перехідних економік, що поставали на місці централізованих, ієрархічних, позаринкових економічних відносин із притаманними їм відкиданням приватної власності, ледь не тотальним контролем державою економічної сфери. Криза радянської системи, започаткована в часи «застою», трансформувалася в незалежній Україні в масштабний економічний колапс, який протривав до кінця 1990-х рр. На тлі цього колапсу відбувалися радикальні трансформації у відносинах власності, системі виробництва й розподілу, поставала нова суспільна верства – приватні власники. Унаслідок соціально-економічних трансформацій відбувалися істотні зміни в системі поділу праці, зростала соціально-економічна мобільність [6].

Попри нинішні песимістичні прогнози, понад два десятиліття пострадянських контактів між Україною й Російською Федерацією становлять поважний науковий інтерес із погляду як особливостей становлення й розвитку цих зв'язків, мотивації їх колективних та індивідуальних учасників, так і з огляду на величезний емпіричний матеріал, що не лише зафіксований у тогочасній періодиці, а й значною мірою відклався в архівах обох країн, а також частково вже осмислений та інтерпретований у деяких наукових розвідках, висновки яких не завжди незаперечні.

Важливою особливістю, що визначила можливості й інтенсивність міждержавного двостороннього співробітництва, стали тотожні соціально-економічні умови життя населення як України, так і Росії після розпаду Радянського Союзу. Наявність спільних цінностей, закладених ще в радянську добу, спільних проблем у житті та побуті, спільних світоглядних орієнтирів – усе це зумовило близькість попиту населення на ту чи іншу продукцію економічної сфери.

Проблематика українсько-російських і російсько-українських економічних взаємовідносин набула особливої гостроти вже наприкінці 1980-х рр., за умов горбачовської «перебудови» й пов'язаних із нею «гласності» й «демократизації», а тому все сміливіше до гострих проблем українсько-російської взаємодії в минулому та сучасності почали звертатися й інтерпретувати їх вітчизняні історики, політологи, соціологи та ін.

Так, у травні 1996 р. в Москві відбулася конференція «Россия – Украина: история взаимоотношений», за підсумками якої підготовлено збірник її матеріалів [8]. Редактори-упорядники видання у вступному слові зауважували, конференція стала першою такого масштабу зустріччю істориків двох країн після розпаду СРСР: у ній узяли участь понад 50 учених, із них 20 – з України. Успішній роботі конференції значною мірою посприяли і її учасники з інших країн – США, Франції, Німеччини, Канади.

У книзі «Дві України: реальні межі, віртуальні війни», аналізуючи актуальні політичні, економічні, культурні процеси, М. Рябчук намагався з'ясувати причини й наслідки сумнозвісної української амбівалентності, механізми її суспільного (само)відтворення та ефективної експлуатації владними елітами, а також можливі шляхи її подолання [9].

У 2001 р. під грифом Національного інституту проблем міжнародної безпеки[1] при Раді національної безпеки і оборони України опублікована монографія «Україна та Росія у системі міжнародних відносин: стратегічна перспектива» [13]. У книзі подавався науковий аналіз українсько-російських відносин у широкому міжнародному контексті, історичний нарис процесів їхнього формування й розвитку та окреслювалася стратегічна перспектива на майбутнє. Охарактеризовано різні схеми бачення місця й ролі України та Росії в сучасній системі міжнародних відносин на тлі процесів глобалізації й формування нових моделей світоустрою. Значна увага в дослідженні приділялася тогочасним інтеграційним процесам як у європейському напрямі, так і на теренах СНД. З погляду проблем міжнародної безпеки проаналізовано позиції обох країн у різних регіонах світу і сфери перетину їхніх інтересів. Подавалися прогнозні сценарії розвитку українсько-російських відносин на перспективу.

У 2004 р. Інститутом історії України НАН України опубліковано знаковий для сучасної вітчизняної історіографії тритомник нарисів «Україна і Росія в історичній ретроспективі», який підготував колектив авторів за редакцією академіка В. Смолія [12].

Автори видання «Україна і Росія в історичній ретроспективі», готуючи тексти своїх нарисів, орієнтувалися насамперед на тих, хто пише для підростаючого покоління шкільні підручники, створює для студентів-істориків навчальні посібники, звертається до минулого у своїй літературній творчості, працює з відвідувачами в музеях та архівах, промовляє в парламенті або ж перед широкою аудиторією, що її забезпечують засоби масової інформації (ЗМІ). Водночас автори тритомника прагнули сказати дещо нове й важливе, ретельно добираючи потрібних слів і переконливих аргументів. Авторський колектив, за словами відповідального редактора, «працював для тих, кому жити в XXI ст. і кому не байдужа вітчизняна історія і національні інтереси Батьківщини» [12, с. 5].

Третій том цього ж видання присвячений аналізу сучасного державотворчого процесу. Автори (С. Кульчицький та Б. Парахонський) досліджують його під кутом зору українсько-російських відносин. Це відповідає як поставленій у тритомнику проблемі, так і правді життя, оскільки відносини з Російською Федерацією мають і ще довго матимуть визначальне значення для історичної долі України [12, с. 6].

У 2004 р. окремим виданням з'явилася праця «Україна і Росія: тривоги і небезпеки «особливих відносин»: роздуми історика», автором якої був один із провідних виконавців тритомного проекту «Україна і Росія в історичній ретроспективі» – заступник директора Інституту історії України НАН України проф. С. Кульчицький [7].

У контексті заявленої теми інтерес становлять роботи, що відображають витоки соціальних проблем, державної соціальної політики, а також фінансової політики, що становлять невід'ємний складник наукових досліджень учених: Г. Багратян [1], Н. Балтачеєвої [2] та інших.

Українська економіка й суспільство тривалий час перебували (частково й донині) у залежності від радянської спадщини: упродовж перших двадцяти років після відновлення незалежності не сталося кардинальних зрушень у

[1] Таку назву 2001 р. отримав колишній Національний інститут українсько-російських відносин при РНБО України.

© М. Б. Парахіна, 2017

сфері основних фондів, виробничих інфраструктурах. Ринкова економіка перепліталася з посиленням державного контролю, економічна свобода – з бюрократичною централізацією, свавіллям чиновників, силових і фіскальних структур, вільний ринок – із перетворенням влади на джерело ренти, а корупції – на «органічний» складник економічних відносин. Чи не найболючішою проблемою української економіки залишалося злиття влади й бізнесу в «химерний конгломерат, у якому бізнес здобуває прямий доступ до влади, а влада перетворюється на бізнес» [14, ф. 5233, оп. 1, спр. 210, арк. 521–522].

Зрештою, суттєві проблеми відчувала й російська пострадянська економіка, попри її цілком очевидні «стартові» переваги. Країна, яка є найбільшою у світі за територією й шостою за кількістю підданих, однією з найбагатших за природними ресурсами, диспонує порівняним із США ядерним потенціалом, водночас виглядає «карликом в економіці». Найважчим є відставання в розвитку наукомістких галузей: за рівнем постіндустріальних технологій Російської Федерації відстає від розвинутих держав на 25–30 років. Рівень комп'ютеризації в ній не досягає й одного відсотка американських показників. В обсязі наукомісткої продукції світового ринку частка Росії становила на 2000 р. лише 0,3% (у США – 20%, Японії – 8,%). Надалі становище лише погіршилося: упродовж останніх 15 років, коли ціни на нафту зросли з 13 дол. США за барель до понад 100, що дорівнювало 1,7–1,8 трлн додаткових доларових ін'єкцій у російську економіку, її технологічне відставання лише поглибилося [3, с. 473].

Утім у перші два десятиріччя після розпаду СРСР російська сторона, користуючись власною значно більшою економічною потужністю, ніж Україна, перманентно намагалася нав'язати суспільно-політичній та економічній еліті (за всієї умовності цього терміна) останньої власні «правила гри», власну застарілу економічну модель, постійно ініціюючи численні реінтеграційні проекти (на кшталт СНД), аби повернути під своє імперське/неоімперське домінування колишні республіки Радянського Союзу. Із цією метою використовувалась народногосподарська зав'язаність економік колишніх радянських республік на Росії (колишній РРФСР), невирішені проблеми державно-територіального розмежування й успадковану від минулого залежність новопосталих держав від російських енергоносіїв. Активно педалювалася РФ й проблема «закордонних співвітчизників» – російської меншини в колишніх республіках, у тому числі в Україні.

Питання поділу закордонної власності колишнього СРСР стало одним із найболючіших у російсько-українських взаємовідносинах після грудня 1991 р. У цій проблемі контроверсійно поєднувалися соціально-економічні питання, надзвичайно важливі для відродженої Української державності, із соціогуманітарним і навіть іміджевим складниками. Так, наприклад, 25 травня 1993 р. голова Комісії Президента України з питань науки член-кореспондент АН України Олександр Ємельянов адресував Президенту України Л. Кравчуку меморандум під назвою «Про деякі аспекти формування державного образу України в європейському суспільстві». У доповідній записці, серед іншого, йшлося: «Американський та європейський істеблішмент практично всю інформацію про колишній СРСР одержує через канали телебачення «Останкіно» [...]. Ускладнюється робота по пропаганді України і тим, що практично всі культурні осередки колишнього СРСР успадковані Російською Федерацією. Ніде провести найскромнішу виставку [...].

У результаті дії всіх несприятливих факторів, а також під впливом антиукраїнської пропаганди сьогодні у світі складається фальшивий спотворений образ України – мало не східноєвропейського Іраку, держави – спадкоємця фашистів і погромників, в кращому випадку – кандидата в авторитарні націоналістичні режими типу східноєвропейських режимів міжвоєнного періоду [...]» [14, ф. 5233, оп. 1, спр. 210, арк. 178–179]

Питання поділу закордонної власності колишнього СРСР так і залишилося невирішеним до самого початку агресії РФ проти України й анексії Криму та окупації частини районів Донецької й Луганської областей у 2014 р.

Російська сторона, яка ультимативно вимагала від керівництва України, аби укладання угод щодо Чорноморського Флоту Російської Федерації (далі – ЧФ РФ) та його базування на території суверенної Української держави передувало підписанню Великого Договору, вже невдовзі після формального урегулювання статусу ЧФ РФ в Криму почала занадто довільно й розширено тлумачити відповідні пункти російсько-українських домовленостей. Ішлося не лише про іміджеві втрати України як суверенної держави, а й про конкретні фінансові збитки, спричинені самовладним поводженням командування та вищих офіцерів ЧФ РФ.

Варто зазначити, що в оренду ЧФ передані тільки причали та частина акваторії, яка прилягає до них. Севастопольська й усі інші бухти є внутрішніми водами України, на які поширюється її суверенітет [14, ф. 5233, оп. 2, спр. 2936, арк. 27–28].

Чи не найважливішою причиною вищезгаданих порушень/зловживань російською стороною своїм статусом тимчасової присутності на суверенній українській території була, на думку В. Щоткіна, та обставина, що «заходження та вихід всіх кораблів (у тому числі і українських) до Севастопольської бухти здійснюється з дозволу командування ЧФ РФ, оскільки «Контрольний пункт управління рейдами» є структурним підрозділом Чорноморського Флоту Російської Федерації». Щоправда, заступник Генерального прокурора України зауважував, що вищенаведені факти порушення російськими військовими моряками Закону України «Про державний кордон України» стали можливими внаслідок «відсутності належного контролю з боку прикордонної охорони» України. Відтак Прокуратура України внесла належне подання на адресу командування Прикордонних військ України та інформувала вітчизняне МЗС «для відповідного реагування дипломатичними каналами» [14, ф. 5233, оп. 2, спр. 2936, арк. 30].

Водночас нормативно-правова база, що регулювала наприкінці 1990-х рр. питання двостороннього торговельно-економічного співробітництва й була закладена спільними зусиллями упродовж 1993–1999 рр., передбачала у відносинах між державами, які розглядають одна одну як стратегічних партнерів: 1) розвиток торговельно-економічного співробітництва на засадах рівності й взаємної вигоди; 2) створення рівних можливостей для суб'єктів господарювання; 3) гармонізацію та уніфікацію систем тарифного й нетарифного регулювання торгівлі між обома державами відповідно до принципів Генеральної Угоди з тарифів і торгівлі (ГАТТ); 4) рівноправне й взаємовигідне співробітництво в економіці, при цьому Сторони утримуватимуться від дій, що можуть заподіяти економічну шкоду одна одній; 5) перехід у найстисліший термін на єдині принципи стягнення непрямих податків у взаємній торгівлі; 6) поступове усунення торговельно-технічних бар'єрів і непрямих нетарифних обмежень [4; 5; 10; 11; 14, ф. 2, оп. 15, спр. 8565, арк. 48].

Диспаритет цін на нафту й газ, які Росія постачала Україні, з внутрішніми російськими цінами на енергоносії виразно зафіксовано в меморандумі «До питань українсько-російської торгівлі» (липень 2000 р.). Згідно із цим документом, якщо газ у РФ коштував близько 12 дол. США за 1 000 м3, то Україна отримувала газ за рахунок оплати транзиту російського газу до Європи (задоволення частини потреб) по 50 дол. США, купувала – від 60 до 80 дол. США; внутрішні російські ціни: на нафту – близько 100 дол. США за тонну, для України – 160–170 дол. США; зріджений газ – 70–80 дол. США за тонну, аналогічний показник для України – 190–210 дол. США [14, ф. 2, оп. 15, спр. 8565, арк. 50]. Отже, диспаритет цін на енергоносії на той час виглядав так: за газ «стратегічний партнер» РФ – Україна – сплачував (включно зі зрідженим газом) учетверо-усемеро дорожче, аніж російський споживач; російська нафта обходилася Україні майже удвічі дорожче, аніж вона коштувала на внутрішньому ринку РФ.

9 жовтня 2000 р. перший заступник Міністра закордонних справ України О. Чалий направив віце-прем'єр-міністру

України Ю. Тимошенко, відповідальній за паливно-енергетичний сектор держави, інформацію «Щодо виконання Указу Президента України «Про невідкладні заходи щодо подолання кризових явищ у паливно-енергетичному комплексі України» від 10 березня 2000 р. № 457. З'ясовуючи ґенезу кризових явищ у вітчизняному паливно-енергетичному комплексі та шляхи їх подолання, дипломат наголошував на деструктивній та неоімперській стратегії поведінки Кремля щодо України: «За результатами проведеної роботи та з урахуванням останніх раундів українсько-російських консультацій щодо проблем забезпечення енергоносіями слід констатувати, що вирішення питань стосовно скасування вивізного мита на нафту та нафтопродукти, що експортуються в Україну, збільшення обсягів експортних квот на поставку нафти, забезпечення повернення податку на додану вартість російським суб'єктам господарювання, які експортують нафту в Україну, постійно наштовхується на досить помітний опір російської сторони, підґрунтя якого можна трактувати в контексті її бажання домінувати на енергоринку країн СНД, Центральної та Східної Європи.

Ситуація ускладнена ще й тим, що Росія застосовує практично усі можливі форми оподаткування та тарифних обмежень експорту в Україну, в той час як для інших країн вони застосовуються вибірково. Ця обставина створює додатковий механізм гальмування процесу врегулювання ситуації, при якій торговельне і економічне співробітництво в цілому між нашими країнами стає економічно нерентабельним не лише для українського споживача, а й для російського постачальника [...]. Крім того, Росія вважає запровадження експортного мита виключно своєю внутрішньою справою, встановлюючи його розмір відповідно до кон'юнктури ринку [...]» [14, ф. 2, оп. 15, спр. 8565, арк. 108].

Питання щодо ймовірного скасування вивізного мита на нафту й нафтопродукти, які експортуються в Україну, пов'язані з неодноразовими настійливими вимогами РФ до України прилучитися до Митного союзу, чого українське керівництво всіляко уникало.

МЗС України вважало за доцільне наголосити, що вирішення цих та інших проблем енергетичної галузі між Україною й Росією могло б бути успішнішим у разі прискорення створення зони вільної торгівлі країн СНД без будь-яких вилучень. На думку вітчизняного Міністерства закордонних справ, одним із найбільш ефективних засобів розв'язання вищезгаданих питань була б «диверсифікація джерел нафтопостачання та поглиблення геополітичного впливу України як транзитної держави на її відносини з РФ» [14, ф. 2, оп. 15, спр. 8565, арк. 108–109].

Як політичні, так і торговельно-економічні відносини двох колишніх найбільших республік СРСР – Росії та України – упродовж перших двох десятиліть їхнього пострадянського існування розвивалися надзвичайно контроверсійно, неодноразово зазнавали криз, спричинених російською стороною. Користуючись власною економічною перевагою й визнаною в західному світі геополітичною вагою, керівництво Російської Федерації намагалося нав'язати українській політичній і бізнесовій верхівці власні правила гри, втягнути незалежну Українську державу у сферу свого політичного впливу й економічного домінування. Чи не найпотужнішим важелем впливу РФ на політичне керівництво та економіку України було паливно-енергетичне питання, проблема транзиту російських енергоносіїв через українську територію до Європи.

Відтак «газове питання» стало проблемою не лише економічною, а й політичною. Ініціювавши зміну політичного режиму в Україні, Президент РФ Д. Медвєдєв і російський ставленик В. Янукович у квітні 2010 р. підписали сумнозвісні «Харківські угоди», відповідно до яких ціна газу для України була зменшена на 100 дол. США. За цю тимчасову економічну поступку В. Янукович погодився продовжити термін перебування ЧФ РФ в Криму на 25 років. Російська «знижка» тимчасово пом'якшила тиск на українську економіку. Відтак відносно дешеві російські енергоносії вкотре обмежили перспективи пошуку енергозберігаючих технологій і структурних змін у реальному секторі економіки, а також, по суті, заблокували пошук шляхів диверсифікації постачання енергоносіїв з інших, ніж РФ, країн.

«Газовий зашморг» РФ Україна уперше розірвала вже за умов російської агресії – взимку 2016/2017 рр.

І на останок, не можна не погодитися з висновком М. Рябчука, який не викликає заперечень і є актуальним для сьогодення: «Фактична боротьба за національну емансипацію України, її визволення з-під російського мовно-культурного, політичного та економічного домінування триває, і химерні коливання української «багатовекторності» є всього лиш частковим виявом цієї глибинної, сутнісної боротьби» [9, с. 188].

Література

1. Багратян Г.А. Світова криза та Україна: проблеми й нові підходи до фінансового регулювання / Г.А. Багратян, І.С. Кравченко // Фінанси України. – 2009. – № 4. – С. 33–41.

2. Балтачеєва Н. Сучасні проблеми формування соціальної політики на підприємствах Донецької області / Н. Балтачеєва // Україна: аспекти праці. – 2010. – № 1. – С. 16–22.

3. Гальчинський А. Нотатки радника Президента: Десять років з Президентом Леонідом Кучмою / А. Гальчинський. – К. : Либідь, 2013. – 584 с.

4. Договір між Україною та Російською Федерацією про економічне співробітництво на 1998–2007 рр. від 7 лютого 1998 р. // Україна – Росія, 1990–2000 рр.: Документи та матеріали. – С. 553–554; Програма економічного співробітництва між Україною та Російською Федерацією на 1998–2007 рр. // Україна – Росія, 1990–2000 рр.: Документи та матеріали. – С. 554–578.

5. Договір про дружбу, співробітництво і партнерство між Україною і Російською Федерацією від 31 травня 1997 р. // Україна – Росія, 1990–2000 рр.: Документи та матеріали. – С. 492–500.

6. Економічна історія України: Історико-економічне дослідження : в 2 т. / [авт. кол. : Т.А. Балабушевич, В.Д. Баран, В.К. Баран та ін.] ; НАН України. Ін-т історії України ; ред. рада : В.М. Литвин (голова), Г.В. Боряк, В.М. Геєць та ін. ; відп. ред. В.А. Смолій. – К. : Ніка-Центр, 2011. – Т. 2. – 2011. – С. 521.

7. Кульчицький С.В. Україна і Росія: тривоги і небезпеки «особливих відносин»: роздуми історика / С.В. Кульчицький ; НАН України. Інститут історії України. – К. : Ін-т історії України НАН України, 2004. – 33 с.

8. Россия – Украина: история взаимоотношений / Институт славяноведения и балканистики РАН ; Институт «Открытое общество» ; отв. редакторы : А.И. Миллер, В.Ф. Репринцев, Б.Н. Флоря. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1997. – 248 с.

9. Рябчук М. Дві України: реальні межі, віртуальні війни / М. Рябчук. – К. : Критика, 2003. – 335 с.

10. Угода між Урядом України та Урядом Російської Федерації про вільну торгівлю від 24 червня 1993 р. // Україна – Росія, 1990–2000 рр.: Документи та матеріали. – С. 173–179.

11. Угода між Урядом України та Урядом Російської Федерації про реалізацію режиму вільної торгівлі від 8 лютого 1995 р. // Україна – Росія, 1990–2000 рр.: Документи та матеріали. – С. 319–321.

12. Україна і Росія в історичній ретроспективі: нариси : в 3 т. / редрада : В.М. Литвин (голова), В.А. Смолій (відп. ред.) та ін. – К. : Наукова думка, 2004. – Т. 1 : Українські проекти в Російській імперії / [В.Ф. Верстюк, В.М. Горобець, О.П. Толочко]. – 2004. – 504 с.; Т. 2 : Радянський проект для України / [В.А. Гриневич, В.М. Даниленко, С.В. Кульчицький, О.Є. Лисенко]. – 2004. – 530 с.; Т. 3 : Новітній український державотворчий процес / С.В. Кульчицький, Б.О. Парахонський. – 2004. – 327 с.

13. Україна та Росія у системі міжнародних відносин: стратегічна перспектива : [монографія] / Рада нац. безпеки і оборони України. Нац. ін-т пробл. міжнар. безпеки; за заг. ред. С.І. Пирожкова. – К. : НІПМБ, 2001. – 624 с.

14. Центральний державний архів вищих органів влади України.

Анотація

Парахіна М. Б. **Геополітичні виклики першого двадцятиріччя після розпаду СРСР: економічний контекст.** – Стаття.

У статті розглядаються деякі аспекти економічного розвитку України після відновлення державної незалежності, адже цей період був дуже суперечливим і драматичним. Криза радянської системи, започаткована в часи «застою», трансформувалася в незалежній Україні в масштабний економічний колапс, який протривав до кінця 1990-х рр. На тлі цього колапсу відбувалися радикальні трансформації у відносинах власності, системі виробництва й розподілу, поставала нова суспільна верства – приватні власники. Незважаючи на певні відмінності, тривалість та інтенсивність розпаду колишніх федерацій, результат був спільним: новоутворені держави голосно заявили про себе на міжнародній арені, прагнучи не лише заручитися гарантіями світового співтовариства щодо збереження власної незалежності, а й знайти своє справжнє місце в новому світі. Українська економіка й суспільство тривалий час перебували (частково й донині) у залежності від радянської спадщини: упродовж перших двадцяти років після відновлення незалежності не сталося кардинальних зрушень у сфері основних фондів, виробничих інфраструктурах.

Ключові слова: Україна, Росія, геополітика, економіка, міжнародні договори.

Аннотация

Парахина М. Б. **Геополитические вызовы первого двадцатилетия после распада СССР: экономический контекст.** – Статья.

В статье рассматриваются некоторые аспекты экономического развития Украины после восстановления государственной независимости, ведь этот период был очень противоречивым и драматичным. Кризис советской системы, основанный еще во времена «застоя», трансформировался в независимой Украине в масштабный экономический коллапс, который продлился до конца 1990-х гг. На фоне этого коллапса происходили радикальные трансформации в отношениях собственности, системе производства и распределения, возникала новая общественная прослойка – частные владельцы. Несмотря на определенные различия, продолжительность и интенсивность распада бывших федераций, результат был общим: вновь созданные государства громко заявили о себе на международной арене, стремясь не только заручиться гарантиями мирового сообщества по сохранению собственной независимости, но и найти свое настоящее место в новом мире. Украинская экономика и общество долгое время находились (частично и по сей день) в зависимости от советского наследия: в течение первых двадцати лет после восстановления независимости не произошло кардинальных сдвигов в сфере основных фондов, производственных инфраструктурах.

Ключевые слова: Украина, Россия, геополитика, экономика, международные договоры.

Summary

Parakhina M. B. **Geopolitical Challenges within the First Twenty Years after the Dissolution of the USSR: Economic Backdrop.** – Article.

The Article deals with some aspects of Ukrainian economic development after the restoration of the state independence as this period was very controversial and dramatic. The Soviet system crisis that began in the Stagnation Period turned into full-blown economic collapse lasted until 1990s in the independent Ukraine. Against the backdrop of this collapse the radical transformations in ownership relationships, production and distribution system took place, a new segment of the people (private owners) emerged. Despite of certain differences, duration and intensity of former federations' dissolution, the result was joint – newly created states broke into the international scene striving not only to obtain the world community guarantees related to preservation of own independence but to find their rightful place in the new world. Over a long period of time the Ukrainian economics and society was (partially also now) dependent on the Soviet heritage – within the first twenty years after the restoration of the independence there was no considerable progress in the field of property, plant and equipment, production infrastructures.

Key words: Ukraine, Russia, geopolitics, Economics, international treaties.

УДК 124.5;165.42

V. L. Petrushenko
Doctor of Philosophy, Professor,
Chief of Department of philosophy
National University «Lviv Polytechnic»

O. P. Petrushenko
Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor, Department of Humanitarian and socio-economic disciplines
Lviv Medical Institute

THE PROBLEM OF VALUES' NATURE IN THE EXISTENTIAL-ANTHROPOLOGICAL CONTEXT

Actuality of the research theme and its current statement. The wide-spreading of value relations and forms over all elements and aspects of human life is particularly noticeable in the conditions, which are often understood as the settling of the information society. Powerful information pressure plunges all of us not only in the totally symbolic reality, but in totally valued world, when domination the values is manifested in the fact that all symbolic realities derive their justification only on the basis of value concepts and attitudes. In the life of modern society it takes place a very visible and obtrusive value totality of the whole [1, p. 205]. Even significant changes in the paradigms of modern science are also often understood as the inclusion of certain value norms and elements into the sphere of scientific knowledge [6, p. 212–217; 7, p. 82–88, 342–347]. Therefore the problem of the nature of values naturally must affect the scientific community. Several times discussions about values, their nature, status, relations to things, man, personality, knowledge, science, government, etc. covered the entire world philosophy and some of its regional trends. Contemporary studies of the history of axiology show that in our time we have to deal with some of its conceptual modifications that go out of well-established previous understanding of the values. So, V.K. Shohin, highlighting several historical stages in the development of axiological thought, removes the so-called «classical axiology» period from 80 – 90-ies of XIX century until the middle of 30-ies of XX century [12, p. 17], but the interest towards the nature of values didn't disappear after this period. A new breath and new actuality this problem attached thanks to a number of factors in our time. On the one hand, philosophers are disturbed by the postmodern thesis about the complete pre-programmed statement of human caused by social technologies and manipulations [3, p. 17–18; 13, p. 11]; salvation from such a threat, according to some thinkers, can be devotion of people to certain values. On another hand, the predominant in the modern society pluralism of opinions and positions is mainly based on the individual character of values that are perceived as something quite immovable and sovereign, that can't be universalized [1, p. 204–205]. Finally, the domination of signs and symbolic forms in modern communication processes and sizeable intervention of virtual reality in the processes of life, makes it possible to consider values as something that is the authentically human's feature and is not subjected (yet) to the erosion and degradation. This understanding of values is stipulated to the fact that the human relation to reality can't be reduced to «extraction of information from it», it is very much colored by emotional and sensual tone, in subjective personal experience, in the manifestations and consequences (that can't be explained till the end) of human presence in the world, including – in the manifestation in man's inner world of man's special ontological status.

But the question of the relation of values to the ontological status of man, the question that is purely philosophical, thanks to the peculiarities of the modern context of values' manifestation, on the one hand, is shade by social, cultural, informational aspects of the topic, and, on the other hand, is outside of detailed discussions in the research literature. Therefore, the **main focus of this article** – to try to fix and express something basic in nature and appearance of values that gives them a kind of ontological status, to clarify the relationship of values to a man, the human person and, finally, to the human way of being. It is clear that the problem of this kind can't be decided in the article, but the article can be a convenient form for pre-registration and short explanation of the most important in the outcome reached by the authors. Because of the accounting format of a scientific article the detailed analysis of the many and very significant positions on the nature of the values will not be given. The authors consider that the bibliography and very detailed analytics on this topic is presented in a beautiful edition, that can't be ignored by any person investigating the values – the study by V.K.Shohin (see [13].). So, we shall limit ourselves with appeal only to a few leading, in our view, authors and positions, ideas and heuristic views of which, we believe, can significantly help us to clarify the situation with the values in the context of the ontological status of the man.

Many of the "classics of the genre», that are well-known philosophers and culture experts who have studied the phenomenon of values, identify and describe some of their essential characteristics and manifestations. It is known, that the first philosophers who paid a great attention to the values were the representatives of Neo-Kantianism, who examined values through correlation with the knowledge and the human relation to reality [9, p. 258–259]. It should be noted that it's impossible to speak about the nature of values without their wide-spread classification because the grounds for classification distinctions are the ideas about what is essential or attributive for the values themselves. V.K. Shohin in his study fixes interesting moments of interweave of philosophical and ethical comprehension of values with economic and law ones. In particular, the distinction between «internal» and «external» values were held first in economic studies (V. Petti, XVII in [12, p. 148–149].) but later was actively used in philosophical discourse. To the most widespread classifications of values V.K. Shohin considers division of them into: (a) internal and external; (b) subjective and objective; (c) subsidiary and final; (c) relative and absolute [12, p. 66]. This list is far from a complete one, in particular, it does not include the value of the a priori and a posteriori, the sacred and the secular, the highest spiritual values and the values of life's pleasures, and others. Finally, sometimes valuable species are removed from the basic human feelings, and sometimes from the main spheres of human life (social, economic, etc.). It is important to note that in various and numerous classifications can be seen problematic character of ontological status of values: are the values inherent in things and phenomena of reality by themselves or they are given to the things by people? The extreme positions on this issue expressed M. Sheler [11], on the one hand, and V. Sheldon, T. Lipps, John Dewey, on the other. This antinomian interpretation of values is quite important, because strictly leads us to the question, what (or who) is the source of values? Another antinomy continues the first one: values are formed in the processes of socialization (enculturation) and are the acquisition of it, or they exist in these processes as special kind of regulators and precede it (have the values a priori or a posteriori character)? It would seem that the latter alternative is impossible, because a man can't acquire human characteristics out of society [3, p. 12–14, 87–100], and therefore can't have value orientations in advance. However, a priori is not the same with inborn, it is possible (and advisable) to understand it

© V. L. Petrushenko, O. P. Petrushenko, 2017

as certain spiritual quality of human organization that is able to be awaken and activated in the processes of socialization and enculturation as some regulatory principle. But in this case the a priori items from their earliest manifestations appear as something that actively acts in man and produces a selection and choice. N. Gartman proposed nearly the same understanding of the values in his fundamental work «Ethics». It is rather surprising that a number of quite reputable authors, referring to the N. Gartman's ideas, described his concept in general and briefly. For example, M.O. Lossky (in 2015 it was celebrated 145 years of his birth and the 50-th anniversary of his death), to whom S. Levitsky gave the first place among Russian philosophers of the twentieth century [4, p. 405] and whose merit is considered the development of the philosophy of values [4, p. 391], dedicated to N. Gartman's values theory the only one paragraph. Quite briefly and broadly defines the N. Gartman's teaching V.K. Shohin. The detailed analysis of this theory certainly provides for its comparison with the concepts of F. Nietzsche, E. Husserl, M. Sheler, N. Gaydegger, but we shall refrain from such an excursion as a recess in the N. Gartman's ideas requires another variant of publications, so, considering these ideas, we only occasionally shall turn to other authors.

As the starting point for thinking about the nature of values N. Gartman used Kant's philosophy, which for the first time clearly (although generally not for the first time, we can recall the maxim of L.A. Seneka on the fact that «in the body we are slaves of nature, but the spirit is the master of his own» [10, p. 63–64]) considered the distinction between two worlds: the world of things (what is) and the world of freedom (what must be). Hence from this statement comes the important for N.Gartman distinguishing between ontology and ethics: in the world of ontology dominate the laws, which act with coercion and in imperative way, but in the world of ethics – freedom and choice [3, p. 132]. From this philosophically-metaphysical premise N. Gartman builds a very important and logically justified idea: the man to the extent that he is not merely the object of nature, exists and acts as a free subject. Thanks to his ontological status he is doomed to be a being that independently and freely determines his own activity [2, p. 131, 228]. Accordingly, he has properties of his own to do this kind of determination and choice. N. Gartman quite categorically and strongly holds the idea that these properties themselves, without which we can't speak about the status of man and man's status of being, are the values or value orientation of man [2, p. 130–132, 216]. Accordingly, by its very nature values find themselves as a priori phenomenon: they are organically inscribed in human nature and precede any choice or any substantial (material) contents of this kind of choice [2, p. 179]. In the most general terms a priori character of values appear as the original person's ability to distinguish between good and evil, to choose between acceptable and unacceptable, to realize the psychological tendency to seek pleasure and avoid from pain (displeasure). In a number of argumentations N. Gartman conclusively demonstrates the shortcomings and failures of existing and wide-spread concepts of the nature of values, and founds up that in certain situations the election of some things or circumstances as acceptable and valuable, person in advance, even before the interactions with such things and circumstances should be given, so to speak, the tools that are necessary to distinguish and select. At least, the properties of things can only be assessed from the point of acceptable or unacceptable when a person is able to react to them in this way. This implies such important conclusions from the concept of values' nature, such as treatment of ethics as primarily or predominantly the sphere of functioning of values [2, p. 132], as a maximal identification of the person with the ability to value relations with the world, as the definition of the material content of values, their specific types and manifestations, as the derivatives of the initial a priori ability, and therefore historically volatile and relative [2, p. 196].

We consider it necessary to make some additions to the concept of values created by N. Gartman. N. Gartman writes that values in themselves can be understood as a priori phenomenon, that the value orientation and selectivity are organic qualities of man, and therefore in themselves values are free from any content and specificity [2, p. 182]. In our view, it contains a certain mistake: in this interpretation of the values they can be only bare, empty form – or rather, only an act, directed in a certain way, or maybe even a stimulus for the implementation of the certain act. Why this kind of form or act we call the value, is not quite clear. This act could be interpreted as a spontaneous manifestation of the will, and in the context of the ideas of existentialism – as the certification of the fact of human desertion in the world, non-specialized character of man, etc. Basically, that's right: all these characteristics of the man are connected with the fact that he goes beyond the world of things and enter into the world ought to be (of the due), in a world where there is a choice and an act of freedom is possible. What should be the act of that being realized person, it creates value? – According N. Gartman, it is a choice between good and evil. However, the actually existing classification of values indicates their output beyond this dichotomy.

N. Gartman held distinction between the value and significance, but he hadn't yet adequately developed the breeding between values and norms. Despite the fact that the value even nowadays very often is understood as the identification of the importance of something for someone, N. Gartman proves the illegality of proposed understanding of values; he wrote that tragic and destructive events and processes have significance for us, but they are not values. This variant of interpretation of values is not very good also because the significance may relate to applications and everyday life situations, for example, can make a difference, where to put the furniture in the room, but this is not a value. When we can determine the optimal condition of some thing or process, we understand this as the norm, which in itself is not a value. For example, there are norms of air pollution, but the actual percentage of such pollution is not value. The rules, which exist for the parameters of the specific mechanisms does not concern values. Therefore, for example, courtesy of the manager we can't directly name the value, because this kind of activity is defined as the norm. So, in our opinion, there is a real need to narrow down the accuracy and correctness of the use of the concept of values, separating it from the related phenomena, such as attraction, pleasure, importance, norm.

In general, working with the concept of values, we, in our opinion, should take into account Aristotle's experience in the development of the concept of the being: the notion of being can't be identified with any one or a real phenomenon that exists, but without it is impossible to determine the status of the latter. Hence, as it is shown by special studies [5, p. 30–39, 65–79], Aristotle distinguished next concepts of being as such: a universal intellectual form, fixing the status of the real things, and a concrete being , which is provided as a condition of cognition, the use of genera, species and individual characteristics. The last you can point out, the first – no. Something similar, but with more ontological and epistemological specifics, offers us N. Gartman when he explains the initual essence of the values as a vague and a priori, as defined, meaningful values appear already filled with something concrete and empirical.

N. Gartman pinpoints the sphere, which contains the values: it is the sphere of the due, the sphere of selection, the scopes that still aren't complete, aren't being settled, or, as he called it, the sphere, located «beyond being and non-being». However, specifying the scope and noting a priori character of values N. Gartman further claims that here acts a kind of «value's structure»; values as result appear to certain extend out of the human. N. Gartman correctly argues that the values can be realized or to be not realized, also be realized in part or wrong, but it does not negate the values and does not affect them. And this again shows that he understands the value, as something ontological, anonymous and autonomous in relation to man. In turn, a person has the value feeling that is primary in relation to axiological acts and reasoning. This feeling, according to N. Gartman, guides a man in his situational relations to different phenomena, things and events [2, p. 131].

In our opinion, the values can't be torn away from the man even in the process of their intellectual constructing; at this

point we are inclined to agree with G. Yoas who grounds that «values arise in the process of formation of the self and the experience connected with getting out of different boards» [3, p. 9]. G. Yoas raises the question of an effort to get closer «to the core of human experience where values do appear» [3, p. 21]. His interesting research of values, in our opinion, is somewhat burdened by rationalism of positivist kind that ultimately leads to the recognition of the social processes as the main factor of the values formation, although the researcher did not avoid from the appeals to personal experience. Concept of N. Gartman, we emphasize once again, we believe is the most right, heuristically promising and truth-worthy. But when we talk that it is impossible to disinter values from the person, we mean that without the presence of a person in the world the phenomenon of values does not have any sense. On the other hand, it does not mean that the values are created by person arbitrarily, and they are a kind of purely subjective phenomenon (such impression sometimes appears when we read G. Yoas's studies about the self-experience). The real human situation is that man in his status of being has a number of real properties, abilities and capabilities. Some important aspects of his entering into a relationship with the world, spheres of the world and phenomena objectively, regardless of human desires, generate points of convergence and divergence between the properties of the person and the statement and properties of the world. From this situation comes, for example, the fact that the desire to harmonize his subjective wishes and aspirations with the properties of the world a man creates, enhances, enriches his real human status, and if he will resist to this kind of concordance he has a chance to stay «half-man», to lose his status, distort it. And this, we repeat, is the real, objective situation. If we take into account the variability of the human individual properties as well as the variability of the circumstances of the world in relation to man, we can understand how the values can be at the same time and without violating the requirements of logic the phenomenon that is «subjective – objective». Hence it can be done an important conclusion: we can regard to the values in the proper sense only items that affects the life choices of man and affects the human in his status of being (including the variations, mentioned above), in a certain way they fits into his life destiny and fate a significant effect on the last. In our view, only such an understanding of the values, carefully conducted by comparing it with the numerous concepts of values, and checked up with the help of them, gives us a chance to understand much in this phenomenon. It must be quite clear to us that there is no person without value relations, it should also be clear that to create artificially or, even more, to impose a system of values is impossible. It is also quite clear, that values can be perceived, but they can be perceived partially or inadequately, that values – is really the sphere of due, choice and freedom, as the mosaic of mutual similarities – differences, agreements and confrontations between man and the world, and it is changing, mobile, however, such that it can't be finally exposed to rationalization. Hence it comes from here the role of feelings and emotions in the value orientations and inclinations of man. Finally, the values determined and designated the special «topos» of man, his place in the world, his ontological status.

If values are rooted in the human being «topos», then we have as necessary and justified the problem – how we can mark this in classification of them. V.K. Shohin in the mentioned monograph noted attempts by some thinkers to identify values related to human dignity [12, p. 183]; T. Lipps proposed to distinguish the values of pleasure and values of the individual [12, p. 57], and the Englishman Dzh. Leydr wrote that the notion of value is at the same level with the notion of dignity, linking the last with the immanent properties of the man's character [12, p. 48]. According to our view, that is developed in a number of publications (see [8]), the connection of the values with the existential «topos» of man requires to distinguish human dignity values (dignitativ values), and the social values, as well as values connected with the things and phenomena of the world (in environment of which takes place human livelihoods) – valyutativ values. If valyutativ values are formed in society, in the social and cultural environment, then dignitativ values are the attributive characteristics of the man, beyond which we can't imagine the human personality, the qualities that are brought to the world especially by the man. It is a question of honor, freedom, pride, kindness, self-respect, justice and so on. This distinction seems to us extremely important because it clearly indicates that a man can't be reduced to the systems of social relations, pointing us the need to see in person his cosmic universal roots, his organic unity with the general structures of being. We believe that on the basis of careful study of the question about the values' nature, we can do next step in the definition of the status of different sciences: if Neo-Kantianism of the Baden school demonstrated the justification of distinguishing between the sciences about nature and sciences about culture (about socio-cultural processes), now we have reason to hold distinction between sciences about the socio-cultural processes and sciences about the man (socio-cultural and anthropo-humanitarian sciences).

Conclusion. In the situation of actuality of the problem about the values' nature, in our opinion, it is necessary to take into account their relationship with the original ontological characteristics of the man, and the phenomenon of values ought to be understood neither as only objective, nor as only subjective. Values in their essence are linked with the ontological status of man and express this status either adequately or distorted. Therefore, further study of values should consciously avoid unilateral and simplifications as human ontology is organically connected with the ontology of the world.

Literature

1. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Жан Бодрийяр. Пер. с фр. Д. Кралечкин. – М. : Академический проект, 2007. – 335 с. (Философские технологии).

2. Гартман Н. Этика / Н. Гартман. – Пер. с нем. А.Б. Глаголева под ред. Ю.С. Медведева и Д.В. Скляднева. Вступ. ст. Ю.В. Перов, В.Ю. Перов. – СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2002. – 708 с.

3. Йоас Х. Возникновение ценностей / Х. Йоас. Пер. с нем. К.Г. Тимофеевой. – СПб. : Алетейя, 2013. – 312 с.

4. Левицкий С.А Н.О. Лосский / С.А.Левицкий // Н.О. Лосский. Бог и мировое зло. Сост. А.П.Поляков, П.В.Алексеев, А.А.Яковлев. – М. : Республика, 1994. – 432 с. – (Б-ка этической мысли). – С. 390–409.

5. Лошаков Р.А. Различие и тождество в греческой и средневековой онтологии / Р.А. Лошаков. – СПб. : Изд-во С.Петерб. ун-та; Изд-во Русской христианской гум. академии, 2007. – 233 с.

6. Мелков Ю.А. Человекомерность постнеклассической науки / Ю.А. Мелков. – К. : Издатель ПАРАПАН, 2014. – 254 с.

7. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы / Л.А. Микешина. – М. : Прогресс – Традиция, 2002. – 624 с.

8. Петрушенко В.Л. Цінності і знання: складності взаємин / В.Л. Петрушенко // Знання. Освіта. Освіченість. Збірник матеріалів II міжнародної науково-практичної конференції, м. Вінниця, 2-3 жовтня 2014 р. – Вінниця : ВНТУ, 2014. – 170 с.

9. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки / Г. Риккерт. Отв. ред. Б.В.Марков. – СПб. : Наука, 1997. – 536 с.

10. Сенека Л.А. О благодеяниях / Л.А. Сенека // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. Вступ. ст., сост., подгот. текста В.В. Сапова. – М. : Республика, 1995. – 463 с. – (Б-ка этической мысли). – С. 13–166.

11. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / М. Шелер // Избранные произведения. Пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф.; под ред. Денежкина А.В. – М. : Изд-во «Гнозис», 1994. – 490 с. – С. 259–338.

12. Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль : Монография / В.К. Шохин. – М. : Изд-во РУДН, 2006. – 457 с.

13. Gui Angela. Extended Personal Identity in the 21st Century / Angela Gui // Social Epistemology Review and Reply Collective 4, no 11 (2015): 8–14.

Summary

***Petrushenko V. L., Petrushenko O. P.* The problem of the values' nature in existential-anthropological context.** – Article.

In given article the problem of the values' nature is investigated in the context of ontological status of man and his existential and anthropological characteristics. The authors proceed from the fact of aggravation of this problem in the time of development of information society, the dominance of sign-symbolic forms in all spheres of human activity and distribution of positions of pluralism in cognition and inter-individual communication. The authors argument their idea that only values considered in the context of human status of being and in the organic connection with the human self can now keep a person at the level of human dignity. The paper used the methods of discourse analysis, comparative and hermeneutical analysis.

Key words: value, choice, freedom, human status of being.

Анотація

***Петрушенко В. Л., Петрушенко О. П.* Проблема природи цінностей в екзистенційно-антропологічному контексті.** – Стаття.

У статті розглядається питання про природу цінностей у контексті онтологічного статусу людини та її антропологічних та екзистенційних характеристик. Автори відштовхуються від факту загострення даного питання за умов становлення інформаційного суспільства, панування у всіх сферах людської життєдіяльності знаково-символічних форм та поширення позицій плюралізму в пізнанні та людській комунікації. Автори аргументують своє переконання в тому, що лише цінності, подані в контексті людського статусу буття та в органічному зв'язку з людською самістю, здатні утримати сьогодні людину на рівні людської гідності. У статті використані методи дискурс-аналізу, компаративістики та герменевтичного аналізу.

Ключові слова: цінність, вибір, свобода, людський статус буття.

Аннотация

***Петрушенко В. Л., Петрушенко О. П.* Проблема природы ценностей в экзистенциально-антропологическом контексте.** – Статья.

В статье рассматривается проблема природы ценностей в контексте онтологического статуса человека и его антропологических и экзистенциальных характеристик. Авторы исходят из факта обострения данной проблемы в условиях становления информационного общества, доминирования во всех сферах человеческой жизнедеятельности знаково-символических форм и распространения позиции плюрализма в познании и межиндивидуальной коммуникации. Авторы аргументируют свое убеждение тем, что только ценности, рассматриваемые в контексте человеческого статуса бытия и в органической связи с человеческой самостью, способны сегодня удержать человека на уровне человеческого достоинства. В статье использованы методы дискурс-анализа, компаративистики и герменевтического анализа.

Ключевые слова: ценность, выбор, свобода, человеческий статус бытия.

УДК 004.5:316.612(045)

О. С. Поліщук
доктор філософських наук, доцент,
доцент кафедри суспільних дисциплін
Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії

ВПЛИВ СОЦІАЛЬНИХ ІНТЕРНЕТ-МЕРЕЖ НА ФОРМУВАННЯ «Я»

Постановка проблеми. Сьогодення людини є швидкоплинним, що зумовлено розвитком науки й техніки. Особлива заслуга в цьому – поява Інтернету – феномену кінця XX-початку XXI ст. Завдяки цьому людство зазнає чимало змін. Особливо потрібно звернути увагу на те, що за останні 10 років існування людства Інтернет настільки розвинувся, що став невід'ємною складовою частиною нашого життя, без чого більшість людей не уявляє свого сьогодення і майбутнього. Це, насамперед, стосується молоді, підлітків, які без доступу до цієї мережі не уявляють своєї дійсності. Завдяки цій мережі в молодих людей, підлітків відбувається спілкування з друзями, перегляд новин, з'являються нові знайомства, спонукання до дії тощо. Можна припустити, що Інтернет став однією із причин, що змушує людину діяти, вибирати тактику дії. Із цього стає зрозумілим, що сучасна інтернет-мережа стала частиною нашого життєвого простору, і вона призводить до так званого «звикання», формує залежність, змушує радитися з нею та прислухатися до її порад щодо кожної дрібниці. Практично Інтернет сьогодні, через створені соціальні мережі, є диктатором моди, цінностей, культури, правил поведінки, формує відповідне сприйняття світу, навколишнього тощо. Іншими словами, мережа виступає тим фактором, завдяки якому в сучасних умовах відбувається формування «Я», яке умовно можна поділити на «Я» реальне і «Я» віртуальне. Однак варто пам'ятати, що цих два «Я» мають пряме відношення до одного і того ж індивіда, який є їх носієм.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження віртуального світу, який має безпосередній зв'язок з розвитком інформаційних технологій, здобули філософське осмислення в працях Д. Белла, М. Кастельса, Н. Крилової, Е. Тоффлера та ін. Багатоаспектність цього феномену розглянуто в концепціях зарубіжних учених, зокрема В. Афанасьєва, А. Воронова, А. Крокера М. Носова. В українській науці дослідженнями соціально-філософських аспектів віртуалізації та інформатизації суспільства займалися В. Андрущенко, М. Бойченко, І. Девтеров, В. Кремень, В. Лях, Б. Сівіринов та ін. Проблемою інтернет-залежності займалися такі зарубіжні дослідники, як А. Войскунський, А. Єгоров, К. Янг. Серед українських дослідників привертають увагу праці Н. Бугайової та Л. Юр'євої.

Мета статі – розглянути значення соціальних мереж у формуванні «Я».

Завдання статті: 1) встановити суть соціальних інтернет-мереж; 2) показати вплив соціальних мереж на формування «Я» (реального і віртуального).

Виклад основного матеріалу дослідження. Соціальні мережі стали частиною життя сучасних людей. Ця ситуація утворилася завдяки тому, що 1) інтернет-мережі є новинкою сучасного світу, а, як відомо, нове завжди притягує увагу, і 2) завдяки цьому науково-технічному феномену людина здобула ряд можливостей у соціальній взаємодії і часі, які трансформувалися з традиційного світу у віртуальний. Використовуючи Інтернет як технічне досягнення, людина перемістила свої реальні соціальні зв'язки у віртуальний світ. Інтернет не лише їх сприйняв, а й створив умови для розширення, долаючи час і простір. Зважаючи на ці особливості, яких не вистачає в традиційному світі, людина знаходить їх в інтернет-мережі. Реєструючись у соціальних мережах, людина починає матеріалізовувати взаємовідносини та формувати так зване віртуальне «Я», яке не завжди може відповідати традиційному «Я». Ця невідповідність зумовлюється особливістю інтернет-ресурсу та діяльності соціальних мереж.

Говорячи про матеріалізацію суспільних відносин, не можна не погодитися з думкою О. Пінчук, яка відмічає, що ця форма матеріалізації суспільних відносин не є новою. Адже соціальна мережа супроводжується людиною протягом усього життєвого циклу, виступає елементом загального соціального середовища. Через неї людина включається в суспільство, набуває соціального досвіду, освоює соціальні норми, правила, формує свої цінності й установки. У соціальній мережі відбувається обмін ресурсами як матеріальними, так і нематеріальними [7, с. 14–34]. Завдяки Інтернету вони здобули нове дихання. Він створив умови перенесення соціальних мереж в інформаційну інтернет-мережу.

У XXI ст. термін «соціальні мережі» набув особливого розповсюдження не лише в наукових колах, а й у різних соціальних структурах, інститутах суспільства. Однак незважаючи на таку полонізацію суспільного буття, в суспільствознавстві досі немає єдиного підходу до розуміння дефініції «соціальні мережі». Вперше термін «соціальна мережа» було сформульовано Дж. Барнесом у 1954 р. у праці «Класи і збори в норвезькому острівному приході», що увійшла до збірки «Людські стосунки». Він запропонував схематично визначити соціальну мережу як безліч точок, з'єднаних між собою лініями, де під точками розумілися окремі індивіди і соціальні групи, а лінії позначали природу їх взаємодії [8, с. 39–59]. Інші дослідники (С. Вассермат та К. Фауст) говорять про те, що «соціальна мережа» – це соціальна структура, що складається з безлічі соціальних акторів і набору діадичних зв'язків між цими суб'єктами [9, с. 12–26]. Це не всі концепції, які розкривають розуміння соціальних мереж, але навіть вони засвідчують форму взаємовідносин, що виникають між її учасниками. Такі взаємовідносини, перемістившись із традиційного світу у віртуальний, стали причиною утворення електронних соціальних мереж, які для зручності називають «соціальними мережами».

З вищезазначеного можна зробити висновок, що соціальна мережа – це безмасштабна взаємодія в мережі Інтернет вузлів, які утворюють соціальні актори, а ребра продукуються діадичною комунікацією між ними. Іншими словами, це соціальна структура, що складається з груп вузлів, якими є соціальні об'єкти і зв'язки між ними. Тобто соціальна мережа, як наголошує Є. Патаракін, є платформою, на базі якої учасники можуть встановлювати відносини один з одним [5, с. 505–528]. Отже, це дає підстави стверджувати, що соціальна мережа є частиною від цілого.

З розвитком науки і техніки, поширенням комп'ютеризації та інтенсивним входженням Інетернету в повсякденне життя людини соціальні мережі набувають неабиякої популярності. Вона зумовлена швидкістю донесення інформації, можливістю обговорення важливих соціальних, політичних, економічних, побутових та інших проблем з необмеженим колом осіб, які є учасниками соціальних інтернет-мереж. Варто відмітити, що сьогодні об'єднання людей в соціальні інтернет-мережі відбувається завдяки цінностям. Адже учасники соціальних мереж об'єднуються навколо проблем для того, щоб популяризувати цінності, які, на думку учасників, є життєздатними і сприятимуть вирішенню проблем й здійснять трансформацію суспільства. Тобто люди, які долучаються до цих цінностей, починають формувати віртуальне «Я», підтри-

© О. С. Поліщук, 2017

муючи в такий спосіб мережу. У цьому контексті цінності важливою є думка М. Бойченка: «Завдяки цінностям людина ідентифікує себе зі спільнотою. Власне саме через таку ціннісну ідентифікацію і відбувається для особистості також ідентифікація соціальна» [1, с. 49–51], у нашому випадку – ідентифікація із соціальною спільнотою у віртуальному світі. Адже процес ідентифікації вимагає підпорядкування своїх дій, інтересів тим цінностям, що побутують у групі. Таке «Я» є життєздатним до тих пір, поки суб'єкт є учасником мережі і підпорядковує свої дії цінностям, вимогам і потребам мережі. Ця ситуація засвідчує, що вік комп'ютерних технологій, в якому ми зараз перебуваємо, створив умови, коли людина має подвійну сутність. Із цього приводу М. Кастальс відзначає, що завдяки комп'ютерним технологіям відбулася трансформація реальних суспільних відносин у віртуальні, а це призвело до появи мережевих суспільств. Дослідник підкреслює, що він іменує соціальну структуру інформаційного століття мережевим суспільством тому, що воно створене мережами виробництва, влади й досвіду, які утворюють культуру віртуальності в глобальних потоках, що перетинають час і простір. Усі суспільства інформаційної епохи дійсно пронизані (з різною інтенсивністю) повсюдною логікою мережевого суспільства, чия динаміка поступово абсорбує й підкорює попередні соціальні форми [3]. «Нова комунікативна система все більше говорить на універсальній цифровій мові, одночасно інтегрує в глобальному масштабі виробництво і розповсюдження слів, звуків та образів у нашій культурі та прилаштовує їх до індивідуальних смаків. Інтерактивні комп'ютерні мережі зростають у геометричній прогресії, утворюючи нові форми і канали комунікації, формують життя і формуються життям одночасно» [4, с. 494–505]. Практично відбувається формування нового типу культури – віртуальної, яка сьогодні не є визначеною і окресленою. Це ускладнює процес формування віртуального «Я».

Однак, незважаючи на це, сучасне суспільство поглинуте інформаційним розвитком і створенням як формальних, так і неформальних соціальних інтернет-мереж. Формальними соціальними мережами є Twitter, Flickr, Facebook, LinkedIn та ін., неформальні: «Синій кит», «Тихий дім», «150 зірок» – тобто ті соціальні мережі, які, вдаючись до маніпулювання свідомістю людей, особливо підлітків, пропагують насилля та суїцид.

Сьогодні ми є свідками впливу соціальних мереж на поведінку людей. Варто також відмітити і те, що численність мереж постійно зростає, вони стають домінантами в житті людини. Із цього приводу Т. Галіч зазначає, що суспільство, ключову роль в якому починають відігравати мережі, вільно формує об'єднання людей і груп за інтересами. На відміну від традиційних соціальних структур, «мережі здатні сприймати і самостійно створювати комунікативні конфігурації, не доступні для традиційних інститутів». Основою такого суспільства є мережна комунікація, однією з форм вираження якої є помітне зростання кількості соціальних інтернет-мереж. Вони виступають інструментом, за допомогою якого велика кількість користувачів глобальної мережі отримують додаткові можливості в спілкуванні і взаємодії [2, с. 145–152].

Практично мережа віртуального світу, діючи на підсвідомість людини і формуючи віртуальне «Я», є причиною діяльності традиційного «Я» в цьому світі. Прикладами такої інтенсивної діяльності є активність різних колективних дій: волонтерської діяльності, квестової гри, революцій тощо. Все це можуть спровокувати соціальні мережі, що об'єднують людей навколо певних цінностей і здатні трансформувати віртуальне «Я» в традиційний світ. Таке бачення соціальних мереж засвідчує про велику організаційну силу, завдяки якій відбувається об'єднання осіб (акторів), які обрали ті цінності, що є домінуючими в цій мережі. Це дає підстави стверджувати, що «Я» в той чи інший спосіб зазнає впливу соціальних мереж і починає себе ідентифікувати з обраними. У цьому контексті ми вправі відзначити, що соціальні мережі виступають соціалізаційним інститутом, який створив нові умови для формування якісно вищої від минулих світових тенденцій побудови взаємовідносин із колегами, друзями і користувачами й окреслив віртуальний шлях входження особистості в соціум. Тобто формування «Я» під впливом соціальних мереж є корисним у процесі соціалізації. Але чи дійсно це так? Адже в інтернет-мережі є чимало інформації, яка не властива індивідам певної вікової категорії, крім цього, існують, як ми відзначали, неформальні соціальні мережі, що мають вплив на особистість і призводять до негативних наслідків. А тому виникає сумнів щодо корисності інтернет-мереж в тому прояві, що існує сьогодні. Продовжуючи думку про негативний вплив інтернет-мереж на формування традиційного «Я», варто відмітити і те, що вони містять масив інформації, абсолютно непотрібної для підростаючого покоління. Відповідно, наслідки такого процесу відображаються в культурі мовлення цього (такого) покоління, які не лише не засвоюють елементарної грамотності, а все більше використовують у повсякденному житті сленг, нецензурну та знижену лексику. Виходячи з того, що людина, яка постійно перебуває в соціальних мережах, втрачає відчуття реального часу, вважає, що його можна зупинити, якщо щось не встиг повернути назад. Але все це має відношення лише до віртуального світу. В традиційному світі все відбувається у своєму порядку, тут не можна ні зупинити, ні пришвидшити час, його можна лише контролювати. Тобто мова іде про те, що «Я» одночасно перебуває у двох світах: традиційному і віртуальному.

Якщо не заглиблюватися в питання корисності Інтернету, очевидним стає, що він має більше позитивних рис, ніж негативних. Сучасна молодь настільки звикла спілкуватися за допомогою мережі Інтернет, що, можна сказати, вона «живе» в ній. Зі стрімким ростом популярності Інтернету та віртуального життя молодь поступово забуває про традиційне спілкування, час, елементарні правила етикету та повністю занурюється у віртуальний світ, де вони є «всім». У цьому світі людина отримує все те, чого не вистачає їй у традиційному світі. У такий спосіб віртуальний світ виконує компенсаційну функцію в житті людини.

Практично інтернет-мережі стали реалізаторами підсвідомого у віртуальному світі, особливо це стосується підлітків.

Отже, стрімке поширення нових інформаційних технологій є одним з атрибутів сучасності. З розвитком технологій, а особливо комп'ютерних ігор, в яких можливо повністю відтворити модель свого традиційного життя за допомогою стимуляторів, у сучасної молоді починає розвиватися інтернет-залежність. Практично вся молодь проходить стадію природної захопленості та зацікавленості всіма «ноу-хау», і певна її частина переходить у категорію інтернет-залежних. А це призводить до спаду інтересу до читання не лише в студентів, а й серед учнів шкіл, оскільки з'являється чимала кількість аудіо– та відео-ресурсів, які задовольняють їх інформаційні потреби та набагато спрощують процес вибору та сприйняття потрібної інформації.

Варто відмітити, що таке ставлення молоді, особливо підлітків, мало насторожити суспільство, оскільки, на думку вчених Л. Виготського, А. Леонтьєва, А.Петровського, сенситивним періодом для освоєння широких соціальних зв'язків і відносин, самовизначення дитини в суспільстві є підлітковий вік, коли провідним видом діяльності підлітка виступає спілкування з однолітками. Складається нова соціальна ситуація розвитку (Л. Виготський), на основі якої будуються міжособисті взаємини. Соціальна ситуація в підлітковому віці характеризується, насамперед, зміною внутрішньої позиції по відношенню до школи і навчання. Підліток, не ігноруючи навчання, надає особливого значення спілкуванню. У спілкуванні з однолітками він розширює межі своїх знань, розвивається в розумовому відношенні. Спілкуючись з однолітками, підліток осягає різні форми взаємодії людини з людиною,

вчиться оцінювати можливі результати свого і чужого вчинку, висловлювання, емоційного прояву. Дорослий друг, дорослий кумир, на думку психологів, є досить рідкісним явищем в індивідуальному житті підлітка. Проте дорослий, якого шукають і до якого прислуховуються, – досить розповсюджене явище в підлітковій групі.

Інтенсивний розвиток комунікативних систем сучасні підлітки, особливо у великих містах, володіють реальними можливостями вільного доступу до якісного Інтернету, використовують мобільні засоби зв'язку, а отже, і застосовують нові форми взаємодії. Тобто в процесі такої взаємодії відбувається інше формування «Я» – віртуальне, яке в реальному світі не відповідатиме соціальним вимогам, оскільки в такому «Я» провідним є підсвідоме, а не свідоме. Незважаючи на це, підлітки не розуміють загрози соціальних мереж, відмовляються від традиційної своєї сутності і входять у віртуальну, що свідчить про їх схильність до інтернет-залежності.

Інтернет-залежність – це психологічний феномен, який полягає в тому, що у людини виникає нав'язливе бажання постійно перебувати у всесвітній мережі [6].

Доказом цього виду залежності у XXI ст. є те, що люди постійно перевіряють свої мобільні телефони, соціальні мережі, щоб не пропустити щось важливе, щоб бути, як-то кажуть, завжди в тренді. Прогнози від Zenith Optimedia показали, що у 2017 році люди по всьому світі проводитимуть 506 хвилин в Інтернеті. Тобто більше 8 годин на добу ми присвячуємо своїм гаджетам та інтернет-спільнотам. Часто ми навіть вже не контролюємо цієї «модної звички» і робимо це все підсвідомо. Така поведінка ставить під загрозу розвиток особистості в майбутньому, оскільки не завжди молоді люди, а особливо підлітки, відвідують соціальні мережі, що пропагують здоровий спосіб життя, освітні дискусії тощо.

Отже, інтернет-залежність ґрунтується на основі використання Інтернету як засобу задоволення людиною певних власних потреб, які не можна задовольнити в традиційному житті, а також неможливість у цьому житті зреалізувати свої підсвідомі потяги.

У цьому випадку слід визнати, що на сьогодні соціальні мережі через інтернет-залежність стають істотним інструментом деструктивного інформаційно-психологічного впливу, в тому числі – в цілях маніпулювання особистістю, соціальними групами та суспільством в цілому. Це пов'язано з тим, що реальний світ повниться різними несподіванками і труднощами, хаосом, і, щоб якось цього уникнути, люди віддають перевагу віртуальному світу. Згідно з теорією К. Юнга свідомість індивідуума розвивається з урахуванням інформації глибоких підсвідомих рівнів психіки – архетипів. Вони являють собою структурні елементи людської психіки, які приховані в колективному несвідомому, загальному для всього людства. Архетипи задають загальну структуру особистості та послідовність образів, що виникають у свідомості при пробудженні творчої активності. Тобто соціальні мережі є саме тим колективним підсвідомим, до якого долучаються сучасні молоді люди, підлітки. Особливо неоднозначним є ставлення підлітків до соціальних мереж, адже саме вони намагаються віднайти те, чого не вистачає в житті. І такими у більшості випадків є неформальні мережі, що пропагують суїцид. Учасниками їх здебільшого стають підлітки, які не спілкуються з батьками, або підлітки, які дуже підвладні впливу своїх однолітків. Потрапивши в такі групи, їх цілеспрямовано готують до суїциду. Людина-маніпулятор відстежує таких підлітків, втягує їх у соціальну мережу під виглядом гри, а далі – справа часу і свідомості. Якщо в підлітка свідомість слабка, ще не розвинена, він пристає на умови гри, вивчає правила й грає до тих пір, поки не вчинить суїциду. Як правило, така гра проводиться у вигляді квесту і є колективною формою, де модератор оголошує правила, контролює процес гри, а гравець їх виконує. Тобто модератор висилає підліткам-акторам завдання, останнім з яких є суїцид, а для нагнітання атмосфери депресії і безвиходу вини використовують цілий маніпуляційний набір.

Висновки. Отже, з наведеного вище стає зрозумілим, що сучасне суспільство діє в епоху суцільної комп'ютеризації та розвитку Інтернету. Саме цей науково-технічний феномен створив умови для розвитку соціальних мереж, які спростили процес комунікації і представлені діяльністю акторів – їх учасників. Соціальні мережі за своєю суттю поділяються на формальні – це традиційні, в яких порушуються та обговорюються проблеми політики, економіки, науки, освіти, побуту тощо, і неформальні – ігрові у вигляді квесту, що пропагують насилля, ненависть, суїцид тощо. Варто відмітити, що в сучасному світі молоді люди, підлітки проводять значну частину часу за комп'ютером, а це має неабиякий вплив на формування як традиційного «Я», так і віртуального.

Література

1. Бойченко М.І. Системна значущість аксіологічних характеристик поведінки особистості / М.І. Бойченко // Духовність. Культура. Людина. Тези Міжнародної наукової конференції. Львів, 15–16 квітня 2010 р. – Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2010. – 174 с.

2. Галіч Т.О. Соціальні Інтернет-мережі та віртуалізація суспільного життя [Текст] / Т.О. Галіч // Соціологія майбутнього : науковий журнал з проблем соціології молоді та студентства. – Харків, 2010. – Вип. 1. – С. 145–152.

3. Кастельс М. Информационная эпоха : экономика, общество и культура / М. Кастельс ; пер. с англ. под науч. ред. О. Шкаратана. – Москва : ГУВШЭ, 2000. – 608 с.

4. Кастельс М. Становление общества сетевых структур / М. Кастельс // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – Москва : Academia, 1999. – С. 494–505.

5. Патаракин Е.Д. Педагогический дизайн социальной сети Scratch / Е.Д. Патаракин // Образовательные технологии и общество (Educationai Technology & Society). – 2013. – Т. 16. – № 2. – С. 505–528.

6. Петрунько О. Діти і медіа : соціалізація в агресивному медіа середовищі [Текст] / О. Петрунько : Монографія. – Полтава : ТОВ НВП «Укрпромторгсервіс», 2010. – 480 с.

7. Пінчук О. Історико-аналітичний розвиток соціальних мережних технологій і перспектив їх використання у навчанні / О. Пінчук // Інформаційні технології і засоби навчання. – 2015. – Том 48. – № 4. – С.14–34.

8. Barnes J. Class committees in a Norwegian Island Parish / J. Barnes // Human Relations. – 1954. – № 7. – P. 39–59.

9. Wasserman S. Social Network Analysis in the Social and Behovioral Sciences / S. Wasserman, K. Faust // Social Network Analysis : Methods and Applications. – New York : Cambridge University Press, 1994. – P. 12–26.

Анотація

Поліщук О. С. **Вплив соціальних інтернет-мереж на формування «Я».** – Стаття.

Розглянуто особливості формування соціальних мереж. З'ясовано, що на сьогодні немає єдиної дефініції соціальних мереж, яка б відображала цілковиту їх сутність. На основі проаналізованих концепцій встановлено, що ключовою для них є взаємодія двох і більше осіб (акторів), учасниками яких вони є, а їхні зв'язки зображуються у вигляді ребер. Доведено, що з поширенням комп'ютеризації та інтенсивним входженням Інетернету в повсякденне життя людини соціальні мережі набувають неабиякої популярності. Відмічено фактори, що сприяють популярності соціальних інтернет-мереж, та їх роль у процесі соціалізації особистості. Звернуто увагу на роль цінностей в їх утворенні. Вказано, що люди, які долучаються до цих цінностей, починають формувати віртуальне «Я». Тобто вік комп'ютерних технологій, в якому ми зараз перебуваємо, створив умови, коли людина має подвійну сутність. Розкрито вплив соціальних мереж на поведінку людини. Здійснено поділ соціальних інтернет-мереж на формальні і неформальні. Показано, як вони сприяють формуванню «Я» і як несвідоме виражається у віртуальному світі. Доведено небезпеку неформальних мереж у формуванні особистості.

Ключові слова: людина, соціальна мережа, соціалізація, свідоме, несвідоме, традиційний світ, віртуальний світ, інтернет-залежність.

Аннотация

Полищук А. С. **Влияние социальных интернет-сетей на формирования «Я».** – Статья.

Рассмотрены особенности формирования социальных сетей. Выяснено, что на сегодняшний день нет единой дефиниции социальных сетей, которая отображала бы целостную их сущность. На основании проанализированных концепций установлено, что ключевым для них является взаимодействие двух и больше лиц (актеров), участниками которых они находятся, а их связи изображаются в виде ребер. Доказанно, что в связи с расширением компьютеризации и интенсивным вхождением Интернета в повседневную жизнь человека социальные сети приобретают немалую популярность. Отмечены факторы, которые способствуют популяризации социальных интернет-сетей, и их роль в процессе социализации личности. Обращено внимание на роль ценностей в их создании. Указано, что люди, которые склоняются к этим ценностям, начинают формировать виртуальное «Я». То есть век компьютерных технологий, в котором мы сейчас находимся, создал условия, когда человек имеет двойную сущность. Раскрыто влияние социальных сетей на поведение человека. Осуществлено деление социальных интернет-сетей на формальные и неформальные. Показано, как они способствуют формированию «Я» и как несознательное выражается в виртуальном мире. Доказана опасность неформальных сетей в формировании личности.

Ключевые слова: человек, социальная сеть, социализация, сознательное, несознательное, традиционный мир, виртуальный мир, интернет-зависимость.

Summary

Polishchuk A. S. **The influence of social internet-networks on the formation of «I».** – Article.

The peculiarities of the formation of social networks have been studied. It is found out that to date there is no single definition of social networks, which would reflect their full essence. On the basis of the analyzed concepts we established that the key for them is the interaction of two or more people (actors), who are the participants, and their connections are depicted as edges. It is proved that with the spread of computerization and intense entry of the Internet into the everyday life of a person, social networks become more popular. The factors contributing to the popularity of social Internet-networks and their role in the process of socialization have been mentioned. The attention is drawn to the role of values in their formation. It is stated that people who join these values begin to form virtual «I». That is the age of computer technologies, in which we live, has created conditions when a person has a dual nature. The influence of social Internet-networks on human behavior has been revealed. The division of social Internet-networks on formal and informal has been done. It is shown how they contribute to the formation of «I» and how the unconscious is expressed in the virtual world. The danger of informal networks in the formation of personality has been proved.

Key words: person, social network, socialization, conscious, unconscious, traditional, world, virtual world, Internet-addiction.

УДК 261.7 (477)

В. М. Попович
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри соціальної роботи
Запорізького національного технічного університету

ОСОБЛИВОСТІ СПРИЙНЯТТЯ КОНЦЕПЦІЇ ЦЕРКОВНО-ДЕРЖАВНИХ ВІДНОСИН СТУДЕНТАМИ ДУХОВНИХ ВНЗ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ: РЕЗУЛЬТАТИ СОЦІОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Постановка проблеми. Особлива соціальна роль Православної Церкви в пострадянському суспільстві обумовлена не тільки наявністю великої кількості вірян, релігійними традиціями історії України, але й благодатним впливом на мотивацію людини і соціальну практику життя всього соціуму. У цих умовах зростає соціальна значимість інституціонального життя православ'я. Разом із цим соціальне значення Православної Церкви і її вплив на життя суспільства досліджується недостатньо. У цій сфері лежить велика, багатогранна і багаторівнева науково-богословська, соціологічна і політологічна робота для церковних і світських дослідників. Це не тільки важлива проблемна дослідницька сфера для православного богослов'я, але, за словами М. Пірен, велика соціально-політична проблема [6, с. 204]. Саме соціальне вчення Церкви створює умови активної соціальної діяльності православних християн. Соціальна доктрина православ'я скасовує розрив між євхаристичним і соціальним буттям вірян, між схоластичними богословськими формулюваннями і практичною сферою інтересів православного християнина, відносинами Церкви і держави. Особливого значення набуває проблема інкорпорації соціального вчення в систему православної богословської освіти.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Аналізу соціального вчення християнства присвячено багато наукових праць. Філософсько-богословський синтез у царині соціальної етики належить відомим філософам і богословам XX ст. В. Екземплярському, М. Олесницькому, П. Светлову, Н. Стелецькому, П. Столярському, Н. Янишеву. Сучасний погляд на місце християнської моралі в соціальній дійсності розробляється представниками різних християнських традицій: митрополитом Дамаскіном (Папандреу), отцем І. Меєндорфом, єпископом Каллістом (Уером), Х. Яннарасом, дияконом А. Кураєвим та іншими.

Академічний рівень вивчення релігійного феномену соціального християнського вчення та державно-церковних відносин, їх філософські інтерпретації (метафізична, онтологічна, епістемологічна, праксеологічна, антропологічна), історичні та соціокультурні тенденції в сучасному світі християнства, теоретичні й методологічні проблеми морально-етичного чинника як регулятора духовного й суспільно-політичного процесів знаходимо в працях Т. Аболіної, М. Бабія, І. Богачевської, В. Бондаренка, С. Головащенка, Т. Горбаченко, В. Губерського, В. Єленського, М. Заковича, А. Колодного, Л. Конотоп, В. Лубського, В. Любчика, І. Мозгового, П. Сауха, Л. Филипович, П. Яроцького, В. Ярошовця. Однак у сучасних умовах оновлення і розвитку Православної Церкви актуалізується проблема сприйняття концепції церковно-державних відносин суб'єктами освітньо-виховного процесу духовних ВНЗ – майбутніми священнослужителями.

Мета дослідження – визначити особливості сприйняття концепції церковно-державних відносин студентами духовних ВНЗ Православної Церкви.

Виклад основного матеріалу дослідження. Сучасне православ'я все частіше акцентувати увагу на соціальній складовій релігії. Православні теологи сьогодні знову звернулись до ідей «вертикального» та «горизонтального» богослов'я [4, с.178], але тепер це звернення пояснюється вже глобалізаційними процесами, які впливають на буття релігії. Найбільш виразним підтвердженням активного звернення в бік соціальної складової православ'я є прийняття документів, які відображають соціальне вчення християнства («Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви» [5], «Церква і світ на початку третього тисячоліття» – Декларація ювілейного помісного собору Української Православної Церкви Київського Патріархату [8], «Компендіум соціальної доктрини Католицької Церкви» [3]).

Соціальна проблематика є актуальним питанням сучасного буття людини. Від динамічної моделі взаємовідносин Церкви і суспільства в значній мірі залежить не тільки доля сучасної цивілізації, але й майбутнє всього людства. Тому, як зазначав Митрополит Київський і вся України Володимир (Сабодан): «Найважливішим богословським завданням є розвиток соціального вчення Православної Церкви… Соціальне вчення – це відповіді Церкви на сутнісні питання сучасної людини» [1]. Отже, згідно із соціальним вченням Православної Церкви соціальна, культурна, економічна і політична діяльність сучасного суспільства знаходиться в полі зору всього церковного організму.

Соціальне вчення Церкви не є універсальною доктриною чи конкретною соціально-політичною чи економічною програмою, а комплексом положень і принципів, у світлі яких необхідно шукати шляхи вирішення проблем, які належать до сфери суспільного життя, політичної чи економічної діяльності.

Перш за все необхідно дослідити зміст терміну «соціальна доктрина християнства». Чи не тривалішу традицію має богословське тлумачення соціальної доктрини (соціального вчення) християнства. Православна церква під соціальною доктриною розуміє «всеохопну концепцію, яка відображатиме загально-церковний погляд на питання церковно-державних відносин та проблеми суспільства загалом» [5] або ж «…довготривалу програму суспільного служіння Церкви, яка спирається на православне богословське тлумачення становища Церкви в плюралістичному секулятарному суспільстві» [5]. У цих визначеннях головний акцент робиться на церкві як на суб'єкті соціального вчення. Й. Хефнер визначає християнське суспільне вчення як «сукупність соціально-філософського (переважно на підставі суспільно зорієнтованої людської природи) та богословського (на підставі християнського спасіння) пізнання сутності та устрою людського суспільства, а також норм і обов'язків, які випливають із цього пізнання та реалізуються в конкретних суспільних відносинах» [7, с. 32]. Зауважимо, що погляди, які пропонує Церква, завжди мали окказіональний характер, а якщо вони і зводились у певну систему, то така систематизація мала історично обумовлений характер.

Особливого значення в соціальному вченні Православної Церкви мають положення про церковно-державні відносини. Православна церква розглядає державу як вимушено необхідний елемент життя у світі, де особистість і суспільство «потребують огорожі від небезпечних проявів гріха». Причому існування її виправдане тільки в тому випадку, якщо вона діє у виконання божественних встановлень або принаймні не суперечить їм. У православній традиції сформувалося певне уявлення про ідеальну форму взаємин між церквою і державою, яка історично могла бути вироблена лише в державі, що визнає православну церкву найбільшою народною святинею, тобто в державі православної. Як зразок розглядаються звичайно візантійські традиції, що одержали назву симфонії церкви і держави. Симфонія влад (consonatia) є складовою православного вчення про державу, що втілює найоптимальнішу модель співіснування церкви та держави. В основі цієї концепції покладена ідея

© В. М. Попович, 2017

«співробітництва, взаємної підтримки та взаємної відповідальності без взаємного втручання однієї сторони в сферу виключної компетенції іншої» [2, с. 50–52]. Держава, за цією концепцією, виникла внаслідок складного історичного розвитку, яким керував промисел Божий. Мета її існування полягала в піклуванні про земне благополуччя людей. Натомість призначенням церкви, яка «не від світу цього», було піклування про спасіння людської душі й про життя вічне, тому втручання цих інституцій в справи одна одної вважалося неприпустимим. Симфонія влад регламентувала як відмінності між владою церкви й держави, так і умови їхньої взаємодії. До сфери такої взаємодії належала суспільна моральність, у межах якої таке співробітництво було навіть бажаним. Держава за таких обставин сподівалася на духовну підтримку церкви; церква ж спиралася на авторитет влади та держави. Звичайно, така модель є ідеальною формою, але сучасність вказує на те, що держава як світська форма організації суспільства має великий вплив на існування церковної організації (що бачимо в радянські роки). В Україні Церква відокремлена від держави.

Релігійно-світоглядний нейтралітет держави не суперечить християнському уявленню про покликання Церкви в суспільстві. Проте Церква повинна вказувати державі на неприпустимість поширення переконань або дій, що ведуть до встановлення суцільного контролю за життям особи, її переконаннями й стосунками з іншими людьми, а також до порушення особистої, сімейної або суспільної моралі, ображення релігійних почуттів, заподіяння шкоди культурно-духовній самобутності народу або виникнення загрози для священного дару життя. У здійсненні своїх соціальних, доброчинних, освітніх та інших суспільно значущих програм Церква може розраховувати на допомогу та підтримку держави. Вона також вправі сподіватися на те, що держава при встановленні своїх відносин із релігійними об'єднаннями зважатиме на кількість їхніх послідовників, їхнє місце у формуванні історичної, культурної й духовної самобутності народу, їхню громадянську позицію.

Як зазначено в соціальній концепції Української Православної Церкви, сферами співпраці Церкви й держави в нинішній історичний період є [5]: а) миротворство на міжнародному, міжетнічному та громадянському рівнях, сприяння порозумінню й співробітництву між людьми, народами та державами; б) турбота про збереження моральності в суспільстві; в) духовні, культурні, моральні та патріотичні освіта й виховання; г) справи милосердя та благодійності, розвиток спільних соціальних програм; д) збереження, відродження й розвиток історичної та культурної спадщини, включаючи турботу про охорону пам'яток історії і культури; е) діалог з органами державної влади будь-яких гілок і рівнів із питань, значущих для Церкви й суспільства, в тому числі у зв'язку з виробленням відповідних законів, підзаконних актів, розпоряджень і рішень; ж) піклування про воїнів і співробітників правоохоронних установ, їхнє духовно-моральне виховання; з) робота з профілактики правопорушень, піклування про осіб, які перебувають у місцях позбавлення волі; и) наука, включаючи гуманітарні дослідження; і) охорона здоров'я; к) культура і творча діяльність; л) робота церковних і світських засобів масової інформації; м) діяльність з охорони навколишнього середовища; н) економічна діяльність на користь Церкви, держави й суспільства; о) підтримка інституту сім'ї, материнства й дитинства; п) спротив діяльності псевдорелігійних структур, небезпечних для особи й суспільства.

Таким чином, соціальне вчення Церкви передбачає діяльність духовенства у сфері соціальної політики, тобто вбачає розвиток церковно-державних відносин у соціальній сфері в сталій співпраці, спільних заходах і окремих конкретних видах діяльності щодо таких задач, як: подолання бідності; підтримка незахищених верств населення; турбота про людей похилого віку; захист дитинства; соціалізація та виховання молоді; захист сім'ї та сімейних цінностей; розвиток духовно-моральних засад суспільства; формування соціальної політики.

Рис. 1. Ознайомленість студентів із концепцією «симфонії влад»

Рис. 2. Ознайомленість студентів із концепцією «симфонії влад» в залежності від рівня ознайомленості із Соціальним вченням

Рис. 3. Ознайомленість студентів із концепцією «симфонії влад» в залежності від патріархату

Рис. 4. Особливості сприйняття студентами концепції «симфонії влад», взаємостосунків Церкви і держави

Отже, соціальне вчення Української Православної Церкви – це базовий документ, це довгострокова програма суспільного служіння Церкви, яка спирається на православне, богословське осмислення положення Церкви в плюралістичному секулярному суспільстві. Соціальне вчення виступає як закріплене положення про ставлення Церкви до суспільно-значимих проблем і дій Церкви по відношенню до них, і тому є змістовною складовою богословської освіти, підготовки студентів духовних навчальних закладів до служіння, формування їх моральної особистості (в ціннісно-духовному вимірі) і суспільно-громадської позиції не тільки як клірика, але й члена суспільства.

Для виявлення особливостей сприйняття концепції «симфонії влад», взаємостосунків Церкви і держави було проведено комплексне соціально-психологічне дослідження серед студентів духовних ВНЗ Української Православної Церкви (Московського і Київського патріархатів).

На рис. 1-3 представлено оцінку респондентами ознайомленості із концепцією «симфонії влад».

Як видно з діаграм, 47% студентів зазначають, що знайомі з концепцією «симфонії влад», 40% визнають, що не знають сутності таких взаємостосунків Церкви і держави. Причому серед тих, хто вивчав Соціальне вчення більше таких, хто ознайомлений із цією концепцією (50%), ніж серед тих, хто не вивчав Соціальне вчення (30%). Це вказує на безпосередній вплив Соціального вчення на формування уявлень майбутніх священнослужителів про взаємодію церковної і державної влади. У залежності від патріархату знайомих з концепцією «симфонії влад» більше серед студентів духовних ВНЗ Московського патріархату (53%), що пов'язане, на нашу думку, з тим, що в соціальній концепції РПЦ проблема церковно-державних відносин досить ретельно розглянута в історичному, змістовному і євангельскому аспектах.

Для виявлення змістовних особливостей сприйняття студентами концепції «симфонії влад» їм було запропоновано відповісти на відкрите запитання «В чому, на Вашу думку, полягає сутність концепції «симфонії влад?». Усього було отримано 100 відповідей. Метод контент-аналізу дозволив виділити 4 основні змістовні категорії: гармонійність взаємовідносин, розділення світської і церковної влади, співпраця в різних сферах діяльності сучасного суспільства, негативне ставлення (рис. 4).

Розглянемо більш детальніше виділені категорії контент-аналізу висловлювань респондентів.

1. Гармонійність взаємовідносин (37% всіх висловлювань). Типові висловлювання: «взаєморозуміння і взаємодопомога; взаємоповага; гармонійне поєднання і співдружність, корисні взаємовідносини, гармонія і єдність; влада має доповнювати і вдосконалювати одна одну».

2. Розділення світської і церковної влади (29% всіх висловлювань). Типові висловлювання: «Держава не втручається в справи церкви, а церква – в справи держави; світська влада повинна підтримувати церковну, але не нав'язувати їй свої погляди; працювати окремо, відокремленість».

3. Співпраця в різних сферах діяльності сучасного суспільства (18% всіх висловлювань). Типові висловлювання: «Співпраця в різних сферах діяльності сучасного суспільства, співробітництво, взаємодія».

4. Негативне ставлення (16% всіх висловлювань). Типові висловлювання: «Не підтримую її, бо держава все одно хоче володіти церквою; насправді – домінування влади над церквою; це абстрактне уявлення, на ділі ніколи не було впроваджене; в її недоцільності, симфонія недоцільна; повна втрата церкви своєї незалежності, залежність від держави; Церква з державою – несумісні речі».

Отже, уявлення студентів духовних ВНЗ про концепцію «симфонії влад» відображають її як «корисну взаємодію, невтручання в справи одна одної і як співпраця і співробітництво в різних сферах суспільства». Слід відзначити, що 16% респондентів висловлюють негативне ставлення, яке відображає побоювання студентів посилення секуляризації церковного середовища і поглинання Церкви світською владою, незважаючи на те, що на законодавчому рівні в Україні церква відділена від держави.

Висновки. Отже, в соціальній концепції Православної Церкви проголошується ефективність візантійської моделі церковно-державних відносин (симфонія Церкви і влади). Половина студентів духовних ВНЗ обізнані з позицією Церкви щодо її взаємовідносин з державою, що не є достатнім. Втім, рівень ознайомленості студентів із соціальним вченням Православної Церкви, його інкорпорованість у систему богословської освіти безпосередньо впливає на рівень осмисленості сприйняття концепції «симфонії влад», що відповідно виявляється на змістовному, семантичному рівні – студенти визначають її як гармонійність взаємовідносин, розділення світської і церковної влади, співпраця в різних сферах діяльності сучасного суспільства.

В якості подальших досліджень можна виділити проблему національного питання в соціальному вченні Православної Церкви і його сприйняття студентами духовних ВНЗ.

Література

1. Владимир (Сабодан), митр. Задачи православного богословия в украине на современном этапе / Владимир (Сабодан), митр. // Доклад на Десятых международных Успенских чтениях (Киев, 30 сентября 2010 года). Українська Православна Церква // [Електронний ресурс]. – Режим доступу до журн. : http: http://orthodox.org.ua/article/zadachi-pravoslavnogo-bogosloviya-v-ukraine-na-sovremennom-etape.

2. Іщук Н.В. Адаптаційний потенціал візантизму / Н.В. Іщук // Вісн. Нац. авіац. ун-ту. – 2009. – № 1. – С. 50–54.

3. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.

4. Марчишак А. Трансформація релігії з умов глобалізації / А. Марчишак // Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наукових праць. Випуск 264-265. Філософія. Чернівці, 2005. – С. 177–181.

5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / Офіційний сайт Московського патріархату [Електронний ресурс] – Режим доступу до журн. : http://www.patriarchia.ru/ua/.

6. Пірен М.І. Соціологія релігії: Підручник / М.І. Пірен – К. : ДП «Видавничий дім «Персонал», 2008. – 344 с.

7. Хеффнер Й. Христианское социальное учение / Й. Хеффнер. – М. : Духовная Библиотека, 2001. – 323 с.

8. Ювілейний Помісний Собор Української Православної Церкви Київського Патріархату 9-10 січня 2001 р. (документи і матеріали) / упорядник єп. Димитрій (Рудюк). – К. : Вид. відділ УПЦ-КП, 2001. – 60 с.

Анотація

Попович В. М. **Особливості сприйняття концепції церковно-державних відносин студентами духовних ВНЗ Православної Церкви: результати соціологічного дослідження.** – Стаття.

Сучасні християнські конфесії зацікавлені у формулюванні власних соціальних концепцій, які сприяють їх розвитку в секуляризованому постіндустріальному суспільстві. Особливого значення соціальне вчення набуває в Українській Православній Церкві, поширення якого виступає як одне з головних завдань православного богослов'я. Механізмом реалізації цього важливого завдання є інкорпорація соціального вчення в систему православної богословської освіти. Особливого значення набуває проблема специфіки церковно-державних відносин у Православній Церкві. Соціальне вчення Церкви не є універсальною доктриною чи конкретною соціально-політичною чи економічною програмою, а комплексом положень і принципів, у світлі яких необхідно шукати шляхи вирішення проблем, які належать до сфери суспільного життя, політичної чи економічної діяльності. У статті наведено результати соціологічного опитування щодо сприйняття концепції церковно-державних відносин студентами духовних ВНЗ Православної Церкви.

Ключові слова: православна церква, соціальне вчення, богословська освіта, церковно-державні відносини, концепція «симфонії влад».

Аннотация

Попович В. М. **Особенности восприятия концепции церковно-государственных отношений студентами духовных вузов: результаты социологического исследования.** – Статья.

Современные христианские конфессии заинтересованы в формулировании собственных социальных концепций, которые способствуют их развитию в секуляризованном постиндустриальном обществе. Особенное значение имеет развитие социальное учение в Украинской Православной Церкви, реализация которого выступает как одна из главных задач православного богословия. Механизмом реализации этой важной задачи является инкорпорация социального учения в систему православного богословского образования. Особенное значение имеет проблема специфики взаимоотношений Церкви и государства в Православной Церкви. Социальное учение Церкви не является универсальной доктриной или конкретной социально-политической либо экономической программой, а комплексом положений и принципов, в свете которых необходимо искать пути решения проблем, которые принадлежат сфере общественной жизни, политической или экономической деятельности. В статье представлены результаты социологического опроса по поводу восприятия церковно-государственных отношений студентами духовных ВУЗов Православной Церкви.

Ключевые слова: православная церковь, социальное учение, богословское образование, церковно-государственные отношения, концепция «симфонии властей».

Summary

Popovych V. M. **Perceptions of the church -state relations' concept by students of divinity higher education institutions of Orthodox Church: a sociological research's results.** – Article.

Modern Christian confessions are interested in the formulation of their own social concepts which contribute to their development in a secularized post-industrial society. The social doctrine is of particular importance in Ukrainian Orthodox Church, the spread of which appears as one of the main tasks of Orthodox theology. The mechanism of this important task's realization is in the social doctrine's incorporation into the Orthodox theological education's system. The problem of the church – state relations specificity in the Orthodox Church has a special value. The article presents the results of a sociological poll on the perception of the church-state relations' concept by students of divinity higher education institutions of Orthodox Church.

Key words: Orthodox Church, social doctrine, theological education, church-state relations, „symphony of powers» concept.

УДК 316.259(477)

Е. Я. Прохоренко
кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии
Института социальных наук
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

АНАЛИЗ АСПЕКТОВ ПРОЯВЛЕНИЙ ДЕВИАНТНОГО И ДЕЛИНКВЕНТНОГО ПОВЕДЕНИЯ

Постановка проблемы. В современных условиях вряд ли может существовать общество, в котором все его члены вели бы себя в соответствии с общими нормативными требованиями. Когда человек нарушает нормы, правила поведения, законы, то его поведение в зависимости от характера нарушения называется девиантным, деликвентным, отклоняющимся, криминальным, уголовным и т. д. Я. Гилинский отмечает, что девиантное поведение – не только преступное поведение, это может быть серия прогулов в школу или побегов из дома, неоднократное злоупотребление алкоголем или потребление наркотиков и т. п. [1, с. 98] Отклонение или несоблюдение этих норм является социальным отклонением, или девиацией.

Определение причин девиаций, их форм и последствий является важным инструментом социального контроля в управления обществом. В недалеком прошлом термин «отклонение» был связан с криминальными явлениями – преступлениями, алкоголизмом, наркоманией, проституцией и т.д. И это неслучайно, так как они практически везде и всегда считаются отклонениями от существующих социальных норм. Но в этой связи возникает вопрос: только ли подобные явления можно назвать отклонениями и что представляет собой девиация? Я.И. Гилинский отмечает, что мировые процессы глобализации сопровождаются глобализацией различных девиантных проявлений; все виды девиантности функциональны как формы жизнедеятельности, они не элиминированы и продолжают конструироваться социумом и СМИ [2].

У истоков социологии девиантного поведения стоял Э. Дюркгейм, который в течение всей своей деятельности придавал особое значение выявлению причин порядка и беспорядка в обществе. Э. Дюркгейм утверждал, что девиация играет функциональную роль в обществе, поскольку девиация и наказание девианта способствуют осознанию границ того, что считается допустимым поведением, и исполняют роль факторов, побуждающих людей подтвердить свою приверженность к моральному порядку общества [3]. Э. Дюркгейму принадлежит идея аномии – он подчеркивал, что социальные правила играют основную роль в регулировании жизни людей. Нормы управляют их поведением, люди знают, что можно ожидать от других и чего ждут от них. Во время кризисов, войн, радикальных социальных изменений жизненный опыт мало помогает. Социальные нормы разрушаются, люди теряют ориентиры — все это способствует девиантному поведению.

Цель – анализ аспектов проявлений девиантного и делинквентного поведения.

Изложение основного материала. В конце XX века отечественные и зарубежные ученые считали целесообразным подразделять отклоняющееся поведение на следующие типы (разновидности): преступное (криминальное), делинквентное (допреступное) и аморальное (безнравственное) [4]. При этом давно ведутся дискуссии по поводу делинквентности, которая, с точки зрения одних ученых (Змановская Е., 2006; Ремшмидт Х., 1992 и др.), может включать все юридически наказуемые деяния, а с точки зрения других (Личко А.Е., 1983; Сафина Г.В., 1993 и др.), сводится к мелким антиобщественным действиям и правонарушительному поведению, не несущему за собой уголовной ответственности: агрессивность, лживость, бродяжничество, дерзость и сквернословие, крайнее непослушание, враждебность к учителям и родителям, жестокость к младшим и животным [5]. При этом данные качества являются также аморальными, противоречащими нормам этики и общечеловеческим ценностям. Т.о., в силу определенных традиций имеет место смешение делинквентного и криминального поведения, наблюдается определенная трудность в разграничении делинквентных и аморальных поступков. В.Д. Менделевич (2001) подчеркивает, что преступное и делинквентное поведение носят антисоциальный характер, а отражающее аномалии характера аморальное поведение – асоциальный, лишь предрасполагая к совершению делинквентных и криминальных проступков [6]. Иногда делинквентное поведение смешивается с девиантным поведением. В действительности эти понятия не совпадают. Они соотносятся между собой как вид и род, часть и целое. Всякое делинквентное поведение является отклоняющимся поведением, но не всякое отклоняющееся поведение можно отнести к делинквентному поведению. Признание отклоняющегося поведения делинквентным всегда связано с действиями государства в лице его органов, уполномоченных на принятие правовых норм, закрепляющих в законодательстве то или иное деяние в качестве правонарушения. Перевод государством делинквентного поведения в категорию деяний, не являющихся правонарушениями, приводит к переходу их в разряд либо отклоняющегося, либо социально нейтрального, либо даже социально одобряемого поведения.

Делинквентное поведение (лат. delinquens – проступок, провинность) –действия конкретной личности, отклоняющиеся от установленных в данном обществе и в данное время законов, угрожающие благополучию других людей или социальному порядку и уголовно наказуемые в крайних своих проявлениях. Криминальное поведение является утрированной формой делинквентного поведения. В целом делинквентное поведение непосредственно направлено против существующих норм государственной жизни, четко выраженных в правилах (законах) общества.

Особенности делинквентного поведения.

1. Это один из наименее определенных видов отклоняющегося поведения личности. Например, круг деяний, признаваемых преступными, различен для разных государств, в разное время. Сами законы неоднозначны, и в силу их несовершенства большая часть взрослого населения может быть подведена под категорию «преступников», например по таким статьям, как уклонение от уплаты налогов или причинение кому-либо физической боли.

2. Делинквентное поведение регулируется преимущественно правовыми нормами – законами, нормативными актами, дисциплинарными правилами.

3. Противоправное поведение признается одной из наиболее опасных форм девиаций, поскольку угрожает самим основам социального устройства – общественному порядку.

4. Основной функцией любого государства является создание законов и осуществление контроля за их исполнением, поэтому, в отличие от иных видов девиаций, делинквентное поведение регулируется специальными социальными институтами: судами, следственными органами, местами лишения свободы.

5. Противоправное поведение по своей сути означает наличие конфликта между личностью и обществом – между индивидуальными стремлениями и общественными интересами.

Под девиантным поведением, в отличие от делинквентного поведения, понимается совершение личностью поступков, которые противоречат нормам социального поведения в том или ином сообществе. Если воспользоваться определением, то девиантное поведение, девиантность (лат. deviatio –

© Е. Я. Прохоренко, 2017

отклонение) – это: поступок, действия человека, не соответствующие официально установленным или фактически сложившимся в данном обществе нормам и ожиданиям. Также социальное явление, выражающееся в относительно массовых и устойчивых формах человеческой деятельности, не соответствующих официально установленным или фактически сложившимся в данном обществе нормам и ожиданиям. В первом значении – как индивидуальный акт – девиантное поведение изучается преимущественно психологией, социологией, педагогикой и другими поведенческими науками. Во втором значении – как элемент социального бытия – девиантность служит предметом социологии и социальной психологи [2, с. 51–68].

В соответствии с классификацией Ц.П. Короленко и Т.А. Донских [1, с. 97–98] все поведенческие девиации делятся на две группы: нестандартное и деструктивное поведение. И если нестандартное поведение несет в себе заряд нового мышления или действий, выходящих за принятые стереотипы поведения, и со временем может повлиять на представление о норме и перестать быть девинатным, то деструктивное поведение изначально контрпродуктивно. В зависимости от направленности деструктивное девиантное поведение делится на внутридеструктивное поведение (суицидальное, конформистское, аутичное) и внешнедеструктивное поведение или антисоциальное (т.е. в той или иной форме нарушающее права других людей) и аддиктивное (предполагает использование неких веществ или специфической активности с целью отхода от реальности и получения желаемых эмоций).

В.Д. Менделевич строит свою типологию на основе клинического подхода и выделения механизмов взаимодействия индивида с реальностью: борьба (противодействие), болезненное противостояние, игнорирование реальности, уход от реальности. Это сделало возможным выделение пяти типов девиантного поведения: делинквентного, аддиктивного, патохарактерологического, психопатологического, на базе гиперспособностей. В.Д. Менделевич [6, с. 11] отмечает также клинические формы девиантного (отклоняющегося) поведения, каждая из которых может быть вызвана любым типом или несколькими типами девиантного поведения: агрессия и аутоагрессия; алкоголизация, табакокурение, наркотизация и пр. злоупотребления веществами; нарушения пищевого поведения; аномалии сексуального поведения; сверхценные психологические и психопатологические увлечения (от фанатизма – до разновидностей маний); характерологические и патохарактерологические реакции (эмансипации, группирования, оппозиции и др.); безнравственное, аморальное, неэстетическое поведение и коммуникативные девиации.

Ф. Патаки [7, с. 792–102] «бесспорными» видами девиантного поведения определяет преступность, алкоголизм, употребление наркотиков, проституцию, самоубийство. В.Д. Плахов наряду с асоциальным и делинквентным выделяет паранормальное поведение [8, с. 131–134].

Американский социолог А. Коэн называет отклоняющимся поведением то, которое идет в разрез с институционализированными ожиданиями [9], а англичанин Д. Уолш, представитель феноменологической социологии, утверждает, что «социальное отклонение – это в значительной степени приписываемый статус» [10]. По его мнению, отклонение – это не внутреннее, присущее определенному действию качество, а результат социальной оценки и применения санкций. Более широкую трактовку определения девиации дает Г. Аванесов: «Под отклоняющимся поведением следует понимать действия, не соответствующие заданным обществом нормам и типам» [11, с. 34], то есть речь идет о нарушении любых социальных норм.

Отклонения могут происходить в сфере индивидуального поведения, они представляют собой поступки конкретных людей, запрещаемые общественными нормами. Вместе с тем в каждом обществе много отклоняющихся субкультур, нормы которых осуждаются общепринятой, доминирующей моралью общества. Такие отклонения определяются как групповые. Н. Смелзер отмечает, что девиация с трудом поддается определению, что связано с неопределенностью и многообразием поведенческих ожиданий. Девиация ведет за собой изоляцию, лечение, исправление или другое наказание. Н. Смелзер выделяет три основных компонента девиации: человек, которому свойственно определенное поведение; норма или ожидание, являющееся критерием оценки поведения как девиантного; группа или организация, реагирующая на данное поведение [12, с. 110].

В социологии девиантного поведения выделяются несколько направлений, объясняющих причины его возникновения. Так, Р. Мертон, используя выдвинутое Э. Дюркгеймом понятие аномии, причиной отклоняющегося поведения считает несогласованность между целями, выдвигаемыми обществом, и средствами, которые оно предлагает для их достижения. Люди начинают приспосабливаться к состоянию аномии разными индивидуальными способами: либо конформизмом, либо различными видами отклоняющегося поведения («инновация», «ритуализм», «ретретизм» и «мятеж»), в которых отвергаются или цели, или средства, или то и другое вместе. Второе направление сложилось в рамках теории конфликта. Согласно этой точке зрения культурные образцы поведения являются отклоняющимися, если они основаны на нормах другой культуры [9]. Например, преступник рассматривается как носитель определенной субкультуры, конфликтной по отношению к господствующему в данном обществе типу культуры. Следующее направление в изучении причин девиации представляет австрийский теоретик психологии личности В. Франкл, разработавший основы логотерапии, которая проявила себя как эффективное средство в решении проблем утраты людьми смысла жизни. [14, с. 242] Теория логотерапии и экзистенциального анализа Франкла представляет собой сложную систему воззрений на природу и сущность человека, механизмы развития личности в норме и патологии, пути и способы коррекции аномалий в развитии личности. Ощущение огромным числом людей бессмысленности той жизни, которую им приходится вести, нередко без возможности какого-либо реального выбора, и невозможность найти в ней позитивный смысл из-за разрушения старых ценностей и традиций, дискредитации «новых» и отсутствия культуры мировозренческой рефлексии, позволяющей прийти к уникальному смыслу своим, неповторимым путем – этим во многом объясняются те социальные патологии, которые широко распространяются в модернизируемом обществе.

В современной социологии, несомненно, интерес представляет позиция Я.И. Гилинского, считающего источником девиации наличие в обществе социального неравенства, высокой степени различий в возможностях удовлетворения потребностей для разных социальных групп. Общеизвестно, что любые действия, в конечном счете, осуществляются ради удовлетворения потребностей. И переходя к проблеме причин изучаемых процессов, можно предположить, что в иерархии противоречий социально-экономического развития, составляющих «причинный комплекс» девиантного поведения, наиболее значимо противоречие между относительно равномерно растущими потребностями и весьма неравными возможностями их удовлетворения, зависящими прежде всего от социальной позиции индивидов и общественных групп, их места в социальной структуре. Иначе говоря, источником девиантного поведения как социального явления служит социальное неравенство [15, с. 17].

На уровне индивидуального поведения наиболее общей причиной девиации служит «социальная неустроенность» как результат несоответствия объективных свойств индивида, включая его задатки, способности, а также свойства, приобретенные в процессе социализации требованиям занимаемой позиции в системе общественных отношений. Девиантное и идеальное поведение могут иметь сходные черты. В. Менделевич утверждает, что многие лица с девиантным поведением – творческие люди. [16, с. 17–28] Их отклоняющееся поведение будет справедливо считать активным творческим поиском, имеющим, однако, неадаптивную и зача-

стую саморазрушающую направленность. Отличие состоит в том, что для подлинного творчества (идеальной нормы) удовольствие заключается в самом процессе поиска, а отрицательный результат только усугубляет знание о предмете и сигнализирует о том, что направление поиска должно быть изменено, в то время как для девиантной разновидности поисковой активности основной целью является результат – удовольствие. Ф. Фарли выделяет особый тип личности – Т-личность. [17, с. 44–42]. Она определяется как «искатель возбуждения». Люди с таким типом личности могут либо достигать высокой степени креативности, либо демонстрировать деструктивное или делинквентное поведение.

Выводы. Итак, о девиации нельзя сказать, что она внутренне присуща определенным формам поведения; скорее это оценочное определение, налагаемое на конкретные модели поведения различными социальными группами. В повседневной жизни человек составляет суждения о желательности (или нежелательности) того или иного стиля поведения; общество переводит такие суждения в положительные (или отрицательные) последствия для тех, кто следует (или не следует) подобным моделям поведения. В этом смысле можно сказать, что девиация и есть то, что общество считает отклонением.

Литература

1. Гилинский Я. Девиантология: социология преступности, наркотизма, проституции, самоубийств и других «отклонений» / Я. Гилинский. – СПб. : Издательство «Юридический центр Пресс», 2004. – 520 с. – ISBN 5-94201-320-9. стр. 98.
2. Гилинский Я. Социология девиантного поведения и социального контроля: краткий очерк / Я. Гилинский. – СПб. – 1992. – № 2. – С. 51–68.
3. Дюркгейм Э. Норма и патология / Э. Дюркгейм // Социология преступности. – М.,1966.
4. Майсак Н.В. Личностные особенности младшего подростка с девиантным поведением : автореферат дис. ... канд. психол. Наук : 19.00.01 / Н.В. Майсак. – М. : МПГУ, 2001. – 20 с.
5. Личко А.Е. Психопатии и акцентуации характера у подростков / А.Е. Личко. – Л. : Медицина, 1983. – 256 с.
6. Менделевич В.Д. Психология девиантного поведения / В.Д. Менделевич. – М. : МЕДпресс, 2001. – 432 с.
7. Патаки Ф. Некоторые проблемы девиантного (отклоняющегося) поведения / Ф. Патаки // Психологический журнал. – 1987. – Т. 8. – № 4. – С. 92–102.
8. Плахов В.Д. Социальная норма и отклонения / В.Д. Плахов // Социс. – 1995. – № 11. – С. 131–134.
9. Коэн А. Исследование проблем социальной дезорганизации и отклоняющегося поведения / А. Коэн // Социология сегодня. – М., 1965.
10. Уолш Н. Новые направления в социологической теории / Н. Уолш. – М., 1978.
11. Аванесов Г.А. Криминология и социальная профилактика / Г.А. Аванесов. – М., 1980.
12. Кудрявцев В.Н. Правовое поведение: Норма и патология / В.Н. Кудрявцев. – М., 1982 – 240 с. – С. 110.
13. Коэн А. Исследование проблем социальной дезорганизации и отклоняющегося поведения / А. Коэн // Социология сегодня. – М., 1965.
14. Франкл В. Доктор и душа / В. Франкл. – СПб. : Ювента, 1997, К. : PSYLIB, 2004 – 300 с. – С. 242.
15. Осипова О.С. Девиантное поведение: благо или зло? / О.С. Осипова // Социс. – 1998. – № 9. – С. 17.
16. Менделевич В.Д. Психология девиантного поведения / В.Д. Менделевич. – СПб. : Речь, 2005. – 445 с. ISBN 5-9268-0387-X С. 17–28.
17. Farley F. The big T in personality // Psychol. Today / Farley F. – 1986. V. 20. № 5. P. 44–52.

Аннотация

***Прохоренко Е. Я.* Анализ аспектов проявлений девиантного и делинквентного поведения.** – Статья.

В Украине формируется новая социокультурная среда, которая базируется на социокультурных трансформациях. Статья посвящена изучению аспектов проявления девиантного и делинквентного поведения. Под девиантным поведением, в отличие от делинквентного поведения, понимается совершение личностью поступков, которые противоречат нормам социального поведения в том или ином сообществе. Отклонения могут происходить в сфере индивидуального поведения, они представляют собой поступки конкретных людей, запрещаемые общественными нормами. Источником девиаций могут выступать наличие в обществе социального неравенства, высокой степени различий в возможностях удовлетворения потребностей для разных социальных групп. Определение причин девиаций, их форм и последствий является важным инструментом социального контроля и управления обществом.

Ключевые слова: девиантное поведение, делинквентное поведение, социальные нормы.

Анотація

***Прохоренко Є. Я.* Аналіз аспектів проявів девіантої та делінквентної поведінки.** – Стаття.

В Україні формується нове соціокультурне середовище, яке базується на соціокультурних трансформаціях. Стаття присвячена вивченню аспектів прояву девіантної та делінквентної поведінки. Під девіантною поведінкою, на відміну від делінквентної поведінки, розуміється вчинення особою дій, які суперечать нормам соціальної поведінки в тому або іншому співтоваристві. Відхилення можуть відбуватися у сфері індивідуальної поведінки, вони являють собою вчинки конкретних людей, що забороняються суспільними нормами. Джерелом девіацій можуть виступати наявність у суспільстві соціальної нерівності, високої ступеня розходжень у можливостях задоволення потреб для різних соціальних груп. Визначення причин девіацій, їх форм і наслідків є важливим інструментом соціального контролю й управління суспільством.

Ключові слова: девіантна поведінка, делінквентна поведінка, соціальні норми.

Summary

***Prokhorenko Ye. Ya.* Analysis of the aspects of deviant and delinquent behavior.** – Article.

In Ukraine, a new socio-cultural environment, which is based on socio-cultural transformations. The article is devoted to aspects of deviant and delinquent behavior. Under deviant behavior in contrast to delinquent behavior refers to a person committing actions that contradict the norms of social behavior in a particular community. Deviations can occur in the sphere of individual behavior, they represent the acts of concrete people under the social norms. The source of deviation may be the presence in society of social inequality, high degrees of differences in capabilities meet the needs of different social groups. Defining the causes of deviance, their forms and effects is an important tool of social control and governance.

Key words: deviant behavior, delinquent behavior, social norms.

УДК 678.019.31:165.23+791.221.9

К. В. Райхерт
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и методологии познания
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

ЭРОЗИЯ РЕАЛЬНОСТИ В КИНОФИЛЬМЕ «В ПАСТИ БЕЗУМИЯ» КИНОРЕЖИССЁРА ДЖОНА КАРПЕНТЕРА

Постановка проблемы. Американский кинорежиссёр, сценарист, продюсер, композитор и актёр Джон Карпентер оказал сильное влияние на современный кинематограф, особенно на киножанр *horror*; некоторые его фильмы считаются культовыми: «Тёмная звезда» 1974 года, «Нападение на 13-й участок» 1976 года, «Хэллоуин» 1978 года, «Туман» 1980 года, «Побег из Нью-Йорка» 1981 года и его продолжение «Побег из Лос-Анджелеса» 1996 года, «Нечто» 1982 года, «Кристина» 1983 года, «Большой переполох в Маленьком Китае» 1986 года, «Князь тьмы» 1987 года, «Они среди нас» 1988 года, «В пасти безумия» 1994 года. Среди перечисленных кинофильмов Джон Карпентер три фильма, «Нечто» (*The Thing*, 1982), «Князь тьмы» (*Prince of Darkness*, 1987) и «В пасти безумия» (*In the Mouth of Madness*, 1994), выделяет в своеобразную «трилогию Апокалипсиса»: «Все три эти фильма в том или ином смысле рассказывают о конце вещей, о конце всего, о конце мира, который мы знаем, но по-разному. Каждая из этих вещей в некотором роде является апокалиптическим кино, но снятым по-разному» [8]. По этому поводу английский писатель Марк Харрисон предлагает следующий комментарий: «Вместе три фильма формируют полную картину постепенной эрозии человечества, по крайней мере, частично вдохновлённой космическими ужасами Г. П. Лавкрафта. В работах Лавкрафта вселенная является бескрайней, не испытывающей никаких симпатий и полной чудовищ, рядом с которыми человеческие устремления оказываются достойными сожаления и несущественными. Этот безрадостный взгляд на космос отражён в опыте, через который проходят персонажи Карпентера, но важнее то, что три различных апокалипсиса в этих фильмах возникают из-за человеческого вмешательства в дела сил, которые превосходят человека. Важно, что каждый из этих фильмов разрушает некоторые критические основания существования в процессе продвижения к развязке – наше чувство собственной личности. <…> Во всех трёх фильмах сущность человечности – это свободная воля, значимость которой возрастает от фильма к фильму. «Нечто» и «Князь тьмы» имеют дело с похитителями тел через замену и одержимость соответственно в то время когда «В пасти безумия» представляет реальность, которая уже прогнулась под волю одного персонажа» [8]. Последний момент («реальность, которая уже прогнулась под волю одного персонажа») для меня представляет наибольший интерес в связи с так называемой «эрозией реальности».

Цель – раскрытие эрозии реальности в кинофильме Джона Карпентера «В пасти безумия», поставленного по сценарию Майкла де Луки.

Изложение основного материала. «Эрозия реальности» – это метафора, которую предложил японский философ и культурный критик Акира Асада в рамках своего культурального анализа кинофильмов «Видеодром» и «Экзистенция» Дэвида Кроненберга [1] для обозначения воздействия электронных масс-медиа на человека, которое ведёт к нарушению восприятия реальности [7, с. 105]. В качестве масс-медиа в указанном случае рассматривались телевидение, видео и компьютерные игры. В кинофильме Джона Карпентера «В пасти безумия» в качестве масс-медиа используются книги. Мы полагаем, что книги в фильме Дж. Карпентера производят эрозию реальности, то есть таким образом воздействуют на человека, что нарушают восприятие реальности последним.

Картина «В пасти безумия» открывается сценой в психиатрической больнице, в которой психиатр – доктор Ренн (*Wrenn*; его роль исполняет Дэвид Уорнер) посещает пациента по имени Джон Трент (*John Trent* в исполнении Сэма Нилла) и тот рассказывает свою историю. Начало фильма Дж. Карпентера очень значимо дял интерпретации всего сюжета по нескольким причинам. Первая причина состоит в том, что оно даёт сразу же указание на то, что весь фильм «В пасти безумия» есть оммаж (работа-подражание и дань уважения) Говарду Филлипсу Лавкрафту, прежде всего за счёт аллюзии к повести последнего под названием *The Case of Charles Dexter Ward* (1927) [3], в которой действие начинается и заканчивается в психиатрической больнице. Кроме того, тот момент, что Джон Трент сам рассказывает о том, что с ним случилось, вполне в духе Г. Ф. Лавкрафта, в произведениях которого повествование ведётся от первого лица, якобы от лица непосредственного очевидца (свидетеля) происшествий и событий. В фильме присутствуют и другие аллюзии на произведения Г. Ф. Лавкрафта, например, на *The Haunter of the Dark* (1935) [4] или *At the Mountains of Madness* (1931) [5]. Связь фильма «В пасти безумия» Дж. Карпентера с творчеством Г. Ф. Лавкрафта является общим топом исследований «В пасти безумия» (смотри, например: [10–12]).

Вторая причина состоит в том, что рассказ Джона Трента, благодаря тому факту, что он помещён в психиатрическую больницу, можно рассматривать как плод воображения человека с серьёзным психическим расстройством, которое сопровождается паранойей и галлюцинациями, перемешанный с реальными событиями, в которых возможно кроется истинная причина расстройства психики Джона Трента.

Сам рассказ Джона Трента такой. Джон Трент, сам по себе достаточно скептический и циничный человек, работает страховым следователем. Однажды он завтракает в кафетерии со своим коллегой и ведёт беседу по поводу нового задания: расследования по иску нью-йоркского издательства *Arcane Publishing*. Во время беседы на Трента нападает мужчина с топором: тот заносит над Трентом топор с явной целью убить Джона и произносит фразу: «Читаешь Саттера Кейна?», однако полицейский успевает застрелить мужчину с топором. Впоследствии Джон Трент узнает, что его пытался убить литературный агент знаменитого писателя ужастиков Саттера Кейна (явная отсылка к Стивену Кингу), который свихнулся после прочтения одной из книг Кейна и убил всех членов своей семьи.

Далее Джон Трент встречается с главой *Arcane Publishing* Джексоном Харглоу (*Jackson Harglow* в исполнении Чарлтона Хестона), который предлагает Тренту расследовать таинственное исчезновение Саттера Кейна и найти рукопись последнего романа Кейна – «В пасти безумия». В качестве помощника Трента Харглоу назначает редактора Саттера Кейна Линду Стайлз (*Linda Styles*, сыгранную в фильме Джулией Кармен). Линда объясняет Тренту, что истории Кейна у психически нестабильных читателей вызывают дезориентацию, потерю памяти и паранойю. Трент относится к её словам скептически, полагая, что вся эта история с исчезновением Саттера Кейна – всего лишь удачный рекламный ход, а в том, что люди после прочтения сходят с ума, Трент не видит ничего удивительного, ведь люди уже «испортили воздух, испортили воду, испортили друг друга», а теперь хотят «слить свои мозги в унитаз».

Для того чтобы понять, где может скрываться Саттер Кейн, Трент идёт в книжный магазин, чтобы купить книги Кейна. В магазине Трент попадает в странную ситуацию,

© К. В. Райхерт, 2017

когда ему говорит продавец книг: «Он видит тебя!». До ситуации в магазине Трент по дороге домой в тёмном переулке становится свидетелем избиения какого-то парня полицейским. После ситуации в магазине, уже прочитав несколько работ Саттера Кейна, в разговоре по телефону с коллегой Трент признаёт, что, несмотря на то, что романы Кейна – это низкопробные ужастики, чтение их затягивает.

А потом Тренту снится кошмар: он опять идёт по дороге домой в тёмном переулке и видит, как полицейский избивает какого-то парня, однако полицейский оказывается монстром, – Трент резко просыпается, но опять видит кошмар о том, как он находится в тёмном переулке и наблюдает за избиением полицейским-монстром какого-то парня, на стене одного из домов Трент читает надпись: «Он видит тебя!», затем появляется убитый литературный агент Саттера Кейна, произносит слова: «Он видит тебя!» – и его забивают насмерть топорами прохожие; Трент опять резко просыпается, но рядом с ним оказывается сидящим полицейский-монстр – опять резкое пробуждение, кошмар вроде бы закончился.

Как можно видеть, в этом кошмаре Джона Трента представлены впечатления от пережитого самим Трентом: попытка убийства литературным агентом Саттера Кейна, что вполне могло вызвать у Джона Трента психическую травму и сделать его психику нестабильной; случай в магазине с продавцом, который явно уже поддался массовой истерии, связанной с книгами Саттера Кейна, что могло привести к «инфицированию» Трента этой истерией; вполне возможная (психически) травмирующая ситуация с избиением парня полицейским, очевидцем которой стал Джон Трент в тёмном переулке; и вот со всем этим – психически нестабильным – багажом Трент принялся читать ужастики Саттера Кейна.

Кошмар, который приснился Джону Тренту, можно рассматривать как открывание двери в мир персонального для Джона Трента безумия, мир, в котором действительность, которая для разумных существ, живущих в ней, на первый взгляд ничем не отличается от нормальной действительности, но подчиняется другим законам – законам ужастиков Саттера Кейна. Кошмар Джона Трента – это уже свидетельство эрозии реальности для Джона Трента. Всё, что произойдёт после этого кошмара, уже может трактоваться двояко: либо всё, что произойдёт, произойдёт в нормальной действительности (тогда получится, что нормальную действительность буквально захватил Саттер Кейн, как некоторое божество или же, как демон), либо всё, что произойдёт, произойдёт в искажённой психической травмой субъективной реальности самого Джона Трента. Невозможность провести границу между подлинной (существующей независимо от субъекта) и неподлинной (воображаемой) реальностями – это и есть эрозия реальности.

Итак, что же случилось с Джоном Трентом после приснившегося кошмара? Трент замечает, что если сложить обложки книг Кейна вместе, то можно получить карту Нью-Гемпшира с меткой, указывающей на местоположение городка Гоббс Энд (*Hobb's End*), якобы вымышленного места действия большинства романов Саттера Кейна.

Вместе с Линдой Стайлз Джон Трент отправляется в этот городок. Линда не верит в существование городка Гоббс Энд и признаётся, что изначально вся эта история с исчезновением Саттера Кейна была частью рекламной кампании, однако потом Кейн действительно исчез. Между тем Джон Трент и Линда Стайлз действительно прибывают в городок Гоббс Энд, причём само перемещение в этот городок обставлено как полёт их автомобиля над ничем.

В городке Гоббс Энд, название которого с английского – *Hobb's End* – можно перевести как «Край Дьявола» или «Тупик Дьявола», происходят странные события, которые напоминают события, происходившие в романах Саттера Кейна. В конце концов, Линда Стайлз сходит с ума из-за того, что прочла рукопись «В пасти безумия». Жители городка пытаются убить Джона Трента, которые на автомобиле пытается выбраться из городка, но дорога его всё время приводит обратно в Гоббс Энд. Джон Трент попадает в автомобильную аварию и теряет сознание. Приходит в себя он уже в церковном храме, где он встречает Саттера Кейна (*Sutter Cane* в исполнении Юргена Прохнова). Кейн объясняет Тренту, что вера широкой публики в истории, сочинённые Кейном, освободили древнюю расу чудовищных существ, называемых по-лавкрафтиански «Старшими богами», которые хотят захватить Землю. Более того, по словам Саттера Кейна, Джон Трент является одним из персонажей романа Кейна «В пасти безумия», который должен в соответствии с сюжетом романа доставить рукопись «В пасти безумия» в издательство, чтобы книга была наконец-то издана и экранизирована, чтобы начался конец человечества.

Вручив Джону Тренту рукопись, Саттер Кейн буквально разрывает, словно страницы книги, своё лицо, открывая тем самым портал в измерение лавкрафтианских чудовищ. Перед Трентом же открывается длинный туннель, по которому он и спасается от лавкрафтианских чудовищ. Внезапно Джон Трент обнаруживает себя лежащим на сельской дороге в нормальной действительности. По пути в Нью-Йорк Трент уничтожает рукопись. Вернувшись в издательство, Трент узнаёт от Харглоу, что Трент был послан один на поиски Саттера Кейна и что он успешно доставил в издательство манускрипт «В пасти безумия» ещё месяц назад. Более того, роман «В пасти безумия» уже находится в продаже, а его киноэкранизация уже почти завершена. В конце концов, Джон Трент окончательно сходит с ума и убивает топором одного из читателей романа «В пасти безумия».

На этом рассказ Джона Трента завершается. Доктор Ренн сообщает Джону Тренту, что это всё было лишь бессмысленной галлюцинацией. Между тем на следующий день Джон Трент выбирается из психиатрической больницы в мир, в который, если судить по радиосообщениям, вторглись чудовищные существа, что привело к массовым самоубийствам. Сам же Джон Трент отправляется в кинотеатр на сеанс киноэкранизации «В пасти безумия» и обнаруживает себя в качестве главного персонажа фильма, демонстрирующего всё то, что с ним произошло до его попадания в психиатрическую больницу. Просмотр фильма вызывает у Джона Трента истерический смех и рыдания, видимо, от осознания себя как персонажа книги и кинофильма.

Как уже было сказано ранее, ничему из того, что произошло после приснившегося Джону Тренту кошмара в рассказе самого Трента нельзя доверять, так как зритель здесь имеет дело с эрозией реальности, стирающей всякую убедительную возможность различить подлинную (существующую независимо от субъекта) и неподлинную (воображаемую) реальность. Поэтому даже то, что произошло после того, как Джон Трент завершил свой рассказ доктору Ренну, нельзя считать подлинным, потому что уход из психиатрической больницы и поход в кинотеатр может представлять собой не действительный уход из больницы и поход в кинотеатр в объективной реальности, захваченной лавкрафтианскими «Старшими богами», а продолжение галлюцинаторного психоза, в котором Джон Трент продолжает считать себя персонажем романа «В пасти безумия».

То, что Джон Трент считает себя персонажем романа / кинофильма «В пасти безумия», позволяет американскому кинокритику Джону Кеннету Мьюиру интерпретировать фильм Джона Карпентера в следующем ключе: ««В пасти безумия» остаётся одним из самых запоминающихся и одобряемых постмодернистских саморефлексивных фильмов ужасов 1990-х годов. Особым образом Карпентер представляет мир, в котором вымысел (*fiction*) и реальность переплетаются благодаря книгам Саттера Кейна и противоречивой интерпретации «объективной реальности» Джона Трента. «В пасти безумия» почти так же, как «Новый кошмар» Уэса Крэйвена, вплетает в сюжет персонажей, которые понимают, что они не кто, иные как персонажи в сюжете. Они думают сначала, что у них есть независимая жизнь, только для того, чтобы впоследствии узнать, что их жизнь сложнее. Опять же, Пиранделлова изощрённая метафора. В «Новом кошмаре» Хизер Лангенкамп узнаёт, что она персонаж в киносценарии; в фильме «В пасти безумия» Джон

Трент открывает, что он персонаж в новом романе Саттера Кейна. Что «В пасти безумия» убедительнее всего доказывает, так это то, что творец произведения (*a creator of a work*) (будь то фильм или роман Саттера Кейна), в конечном счёте, контролирует правила его вселенной. Для кинокритика Роджера Эберта фильм нарушает ряд внутренних правил: у него нет традиционного, когерентного, логического смысла. В фильме «В пасти безумия» нет порядка, есть только беспорядок, противоречия и перевёртыши. Однако Эберт не смог распознать то, что Джон Карпентер – это Саттер Кейн этой вселенной: Бог, который определяет правила. В этом акте творения писатель может выписать персонажа (как Саттер устраняет Линду из повествования), менять положения сюжета (Трент доставляет рукопись Харглоу, хотя и не помнит этого) или даже определять цвет неба по своему усмотрению («Мой любимый цвет – синий!» – шутит Саттер, окрашивая мир в одно мгновение в синий цвет). Искусный творец, будь то Бог, Карпентер или Кейн, должен быть главным авторитетом в своей вселенной и, таким образом, в некотором смысле, единственная логика, которая имеет значение в этой вселенной, – это логика творца. Так что «В пасти безумия» на самом деле фильм о творческом процессе и о том, как реальность может быть искривлена, извращена и воссоздана авторами, режиссёрами и богами. Написал ли Бог книгу, в которой все мы персонажи? Написал ли её Саттер Кейн? «Новый кошмар» Уэса Крэйвена допускает, что зло может освободиться в обществе, когда ужастик (*horror*) подавляется теми, кто думает, что он оказывает плохое влияние. «В пасти безумия» разделяет эту точку зрения. В фильме Карпентера зло возрастает в ситуации, когда люди «теряют способность распознавать различие между реальностью и фантазией». В особенности это касается политиков, которые утверждают, что фильмы ужасов становятся причиной насилия, однако, которые просто теряют способность увидеть фильм, даже фильм ужасов, как художественную драму. Вместо этого, они обвиняют фильмы ужасов в болезнях общества, хотя на самом деле фильмы ужасов отражают общество, а не наоборот. Некоторые критики рассматривают Саттера Кейна как обвинение популярного писателя в жанре ужаса Стивена Кинга, однако верно противоположное. «В пасти безумия» не нападает на Стивена Кинга нашего мира. «В пасти безумия» нападает на тех, кто запрещают сочинения Стивена Кинга из-за ложной веры в то, что они порождают насилие. Ещё раз, то, что подавляется, возвращается как трещины в реальности, как физические симптомы» [9, p. 280].

По Дж. К. Мьюиру получается, что в целом фильм Джона Карпентера «В пасти безумия» – с одной стороны, это гимн автору, чьё любое произведение есть некий отдельный мир, правила в котором установлены самим автором, а с другой стороны, это социальная критика всевозможных общественных кампаний против фильмов ужасов, которые основываются на идее того, что кинематограф и литература провоцируют зрителей и читателей соответственно на акты насилия. Последнее вполне в духе Джона Карпентера, если вспомнить его социальную критику капиталистического общества и общества потребления в кинофильме «Они среди нас» (*They Live*) (смотри: [2; 6, с. 282–284]).

Между тем интерпретация, предложенная Дж. К. Мьюиром, правомерна только при условии, если принять, что фильм «В пасти безумия» – это история о том, как нормальная действительность была буквально захвачена Саттером Кейном или – через него – некими сверхъестественными существами. Однако следует помнить и о другой возможной интерпретации: фильм «В пасти безумия» – это история о Джоне Тренте, чья субъективная реальность была искажена психической травмой, вызванной нападением и усугублённой чтением литературных ужасов. В таком случае всё, что происходило с ним, – это всего лишь его фантазия, источником которой послужили книги Саттера Кейна. Тогда получается, что «В пасти безумия» – это фильм о влиянии литературных ужасов (и отчасти фильмов ужасов) на читателей (и зрителей), причём если для читателя (зрителя) со здоровой психикой (или не легко поддающегося внушению) литературные ужасы и фильмы ужасов – это всего лишь развлечение, то для читателя (зрителя) с нестабильной психикой (или легко поддающего внушению) – это толчок для неадекватных действий (и психических расстройств, например, фобий или мании преследования).

Если интерпретация Дж. К. Мьюира предлагает в качестве аналога фильма Дж. Карпентера «В пасти безумия» фильм У. Крэйвена «Новый кошмар» (*Wes Craven New Nightmare*, 1994), в котором призрак маньяка-убийцы Фредди Крюгера пытается убить актрису, сыгравшую в первой и третьей частях киносериала «Кошмары на улице Вязов» (*A Nightmare On Elm Street*), Хизер Лангенкамп в реальном мире, то в случае интерпретации фильма «В пасти безумия» как фильма о влиянии литературных ужасов (и фильмов ужасов) аналогом фильма Дж. Карпентера «В пасти безумия» может служить фильм «Я, безумец» (*I, Madman*, 1989), известный также под названием «Попасть в переплёт» (*Hard Cover,* буквально: «Твёрдый переплёт»), поставленный кинорежиссёром Тибором Такачем по сценарию Дэвида Чэскина.

Фильм «Я, безумец» открывается сценой, в которой работник одного отеля заходит в комнату одного из постояльцев, некоего доктора Алана Кесслера, чтобы проверить, что за животное издаёт звуки. Работник отеля слышит голос ребёнка, доносящийся из большого чемодана. Он открывает этот чемодан – и из чемодана внезапно выскакивает монстр: мальчик-шакал и нападает на работника отеля. В другой комнате в кровати сидит девушка и читает какую-то книгу. Она слышит странные звуки, доносящиеся из соседней комнаты. Девушка подходит к двери, ведущей в соседнюю комнату, – внезапно дверь выбивают с другой стороны и в комнате появляется мальчик-шакал. Девушка сильно пугается. Далее оказывается, что эту девушку зовут Вирджиния и что ничто из того, что было описано ранее, не происходило на самом деле: просто девушка читает книгу писателя Малколма Брэнда: «Чем больше безумие, тем больше грех» (*Much of Madness, More of Sin*) и её легко поддающаяся внушению психика воспроизвела в её воображении сцену из книги. С этого момента всё то, что будет происходить дальше в фильме, можно охарактеризовать как эрозию реальности, потому что невозможно различить, где подлинная реальность, а где – плод воображения Вирджинии, навеянный книгами Малколма Брэнда.

Вирджиния (её роль исполняет Дженни Райт) работает в букинистическом магазине. В свободное время она посещает курсы актёрского мастерства. На чердаке магазина она нашла книгу «Чем больше безумие, тем больше грех», которая произвела на неё столь сильное впечатление. Теперь же ей хочется прочитать другую книгу Малколма Брэнда: «Я, безумец». Кто-то ей присылает домой эту книгу. Вирджиния погружается в чтение книги с головой. Сама книга рассказывает об обезумевшем от любви к актрисе Анне Темплар докторе Кесслере. Анна Темплар считала его уродом, поэтому Кесслер обкалывает своё лицо новокаином и отрезает себе уши, нос, губы и скальп. В таком облике он бродит по улицам города и отрезает у них части лица, которых у него нет, примеряет их на себе, думая, что так он станет красивее.

Книга «Я, безумец» производит на Вирджинию ещё большее впечатление, чем предыдущая книга Малколма Брэнда. Ей начинает являться герой книги. В то же самое время в городе начинается серия убийств, точь-в-точь как описано в книге «Я, безумец». В основном убивают людей, как-то связанных с Вирджинией: девушку и парня с курсов актёрского мастерства, соседа-настройщика роялей, подружку, работавшую с Вирджинией в букинистическом магазине. Сам убийца, которого она сначала воспринимает как фантазию, является Вирджинии и сообщает, что он всё это делает ради неё. При этом убийца действительно изуродован. Кроме того, убийца считает, что Вирджиния – это Анна Темплар. Со временем Вирджиния приходит к выводу, что убийца реален:

она проводит своё расследование и начинает подозревать, что убийца – это не кто иной, как сам писатель Малколм Брэнд. В своё время Брэнд сошёл с ума, полагая, что персонаж его книги «Чем больше безумие, тем больше грех» мальчик-шакал пытается его убить. Возможно, по мнению Брэнда, это именно мальчик-шакал изуродовал его лицо, хотя полиция всё списала на нападение диких животных. В любом случае теперь Малколм Брэнд считает, что Вирджиния – это Анна Темплар, в которую он влюблён. Возможно, он так начал думать после того, как Вирджиния обнаружила на чердаке букинистического магазина чемодан, похожий на тот, из которого мальчик-шакал выбрался в книге «Чем больше безумие, тем больше грех». В этом чемодане хранились вещи Брэнда. В этом же чемодане была и книга «Чем больше безумие, тем больше грех», которую Вирджиния в итоге и прочитала. Любовник Вирджинии – полицейский Ричард (его роль исполняет Клейтон Ронер) полагает, что убийца – это всего лишь подражатель, использующий книгу «Я, безумец» в качестве инструкции для действия.

В финале фильма убийца (в этой роли Рэнделл Уильям Кук) пытается вырезать сердце Вирджинии в букинистическом магазине. Вирджиния спасается от него на чердаке. В момент, когда убийца приставляет лезвие бритвы к груди Вирджинии, появляется Ричард и стреляет на поражение в убийцу. Убийца падает замертво на пол. Однако, как это часто бывает в такого рода фильмах ужасов, сражённый наповал убийца встаёт снова. Ричард вступает в рукопашную схватку с убийцей, но не в состоянии его одолеть. Тогда Вирджиния зачитывает строки из книги «Чем больше безумие, тем больше грех» – и из чемодана появляется мальчик-шакал. Между ним и убийцей происходит схватка, которая завершается тем, что мальчик-шакал бросается на убийцу и вместе с ним вылетает в окно, однако вместо двух тел на улицу сыплются страницы книги.

Фильм «Я, безумец», так же, как «В пасти безумия», предлагает зрителю возможность двоякой трактовки: с одной стороны, зритель вправе предположить, что всё, что было показано в фильме «Я, безумец», произошло на самом деле, то есть персонажи произведений писателя Малколма Брэнда ожили в подлинной реальности, из-за чего пострадали настоящие люди; с другой стороны, чтение произведений Малколма Брэнда оказало сильное воздействие на впечатлительную девушку Вирджинию, поэтому она начала воспринимать подлинную реальность несколько искажённо: её действительно начал преследовать свихнувшийся убийца Малколм Брэнд, которого она восприняла как ожившего персонажа книги «Я, безумец». В таком случае финальная сцена фильма «Я, безумец» может быть проинтерпретирована так: Брэнд действительно пытался убить Вирджинию, однако был застрелен Ричардом; всё, что произошло после этого, – схватка между Брэндом и мальчиком-шакалом было уже дофантазировано самой Вирджинией (поэтому в конце сыплются страницы книги). Финал фильма «Я, безумец» Тибора Такача не позволяет зрителю провести чёткую границу между подлинной (существующей независимо от субъекта) и неподлинной (воображаемой) реальностями – это эрозия реальности.

Выводы. Подытоживая всё сказанное ранее, следует отметить, что эрозия реальности в кинофильме «В пасти безумия» Джона Карпентера осуществляется посредством книги и её прочтения: с одной стороны, книга вызывает в воображении читателя представления о мире, который создан и существует по правилам, установленным автором книги, что подразумевает погружение и вживание в реальность, описанную в книге; с другой стороны, описываемая в книге реальность может оказать негативное влияние на неустойчивую психику читателя и тем самым вторгнуться в объективный мир, в котором существует читатель, размывая чёткие границы между подлинной и вымышленной реальностями. Нечто подобное происходит с героем кинофильма Джона Карпентера «В пасти безумия» – Джоном Трентом, для которого чёткое разграничение между подлинной (существующей независимо от субъекта) и неподлинной (воображаемой) реальностями оказывается невозможным – Джон Трент не понимает, существует ли он в действительности, которую буквально захватил писатель Саттер Кейн, сделав Джона Трента персонажем своего романа, или же всё с ним происходящее есть результат психической травмы.

Литература

1. Асада А. Посутомодан но вайсэцуна инга [Постмодернистский непристойно отрицательный] [Электронный ресурс] / А. Асада. – Режим доступа : http://www.kojinkaratani.com/criticalspace/old/special/asada/voice0007 (дата обращения: 11.06.2015) (на японском языке).
2. Дегтярёв Е. Социальная критика Джона Карпентера: конспирология в «Чужих среди нас» / Е. Дегтярёв // Логос. – 2014. – № 5. – С. 141–162.
3. Лавкрафт Г.Ф. Жизнь Чарльза Декстера Варда / Говард Филлипс Лавкрафт; пер. с англ. Л. Володарской // Лавкрафт Г.Ф. Зов Ктулху: пер. с англ. / Говард Филлипс Лавкрафт. – М. : Эксмо, 2016. – С. 368–499. – (Зарубежная классика).
4. Лавкрафт Г.Ф. Скиталец тьмы / Говард Филлипс Лавкрафт; пер. с англ. О. Алякринского // Лавкрафт Г.Ф. Хребты безумия: пер. с англ. / Говард Филлипс Лавкрафт. – М. : Азбука-Аттикус, 2016. – С. 177–206. – (Иностранная литература).
5. Лавкрафт Г.Ф. Хребты безумия / Говард Филлипс Лавкрафт; пер. с англ. Л. Бриловой // Лавкрафт Г.Ф. Хребты безумия: пер. с англ. / Говард Филлипс Лавкрафт. – М. : Азбука-Аттикус, 2016. – С. 458–581. – (Иностранная литература).
6. Павлов А. Расскажите вашим детям: сто одиннадцать опытов о культовом кинематографе / А. Павлов. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 424 с.
7. Райхерт К.В. Тело, медиаустройства и реальность в «Видеодроме» и «Экзистенции» Дэвида Кроненберга / К.В. Райхерт // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2016. – № 14. – С. 105–108.
8. Harrison M. The Themes of John Carpenter's Apocalypse Trilogy / Mark Harrison. – URL: http://www.denofgeek.com/us/movies/john-carpenter/252435/the-themes-of-john-carpenters-apocalypse-trilogy (accessed 12.02.2017).
9. Muir J. K. Horror Films of the 1990s / John Kenneth Muir. – McFarland, CA : McFarland, 2011. – 714 p.
10. Muir J. K. The Films of John Carpenter / John Kenneth Muir. – McFarland, CA : McFarland, 2005. – 275 p.
11. Odell C., Le Blanc M. John Carpenter / Colin Odell, Michelle Le Blanc. – Harpenden: Oldcastle Books, 2011. – 160 p. – (Creative Essentials).
12. Phillips K. R. Dark Directions: Romero, Craven, Carpenter, and the Modern Horror Films / Kendall R. Phillips. – Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2012. – 216 p.

Аннотация

***Райхерт К. В.* Эрозия реальности в кинофильме «В пасти безумия» кинорежиссёра Джона Карпентера.** – Статья.

Книги в фильме Дж. Карпентера «В пасти безумия» производят эрозию реальности, то есть воздействуют таким образом на человека, что нарушают восприятие реальности последним: с одной стороны, книга вызывает в воображении читателя представления о мире, который создан и существует по правилам, установленным автором книги, что подразумевает погружение и вживание в реальность, описанную в книге; с другой стороны, описываемая в книге реальность может оказать негативное влияние на неустойчивую психику читателя и тем самым вторгнуться в объективный мир, в котором существует читатель, размывая чёткие границы между подлинной и вымышленной реальностями. Нечто похожее происходит с героем кинофильма Дж. Карпентера «В пасти безумия» – Джоном Трентом, для которого чёткое разграничение между подлинной (существующей независимо от субъекта) и неподлинной (воображаемой) реальностями оказывается невозможным – Джон Трент не понимает, существует ли он в действительности, которую буквально захватил писатель Саттер Кейн, сделав Джона Трента персонажем своего романа, или же всё с ним происходящее есть результат психической травмы

Ключевые слова: кинематограф, книги, литература, реальность, ужасы.

Анотація

Райхерт К. В. **Ерозія реальності в кінофільмі «У пащі божевілля» кінорежисера Джона Карпентера.** – Стаття.

Книжки у фільмі «У пащі божевілля» Дж. Карпентера вчиняють ерозію реальності, тобто діють таким чином на людину, що порушують сприйняття реальності останньою: з одного боку, книжка викликає в уяві читача уявлення про світ, який був створений автором книжки та який існує за правилами, встановленими цим автором, що передбачає занурення та вживання у реальність, описану в книжці; з іншого боку, реальність, що описується в книжці, може спричиняти негативний ефект на нестійку психіку читача та таким чином удиратися в об'єктивний світ, в якому існує читач, розмиваючи чіткі межі між справжньою та вигаданою реальністю. Дещо подібне відбувається з героєм кінострічки «У пащі божевілля» – Джоном Трентом, для якого чітке розмежування між справжньою (що існує незалежно від суб'єкта) та несправжньою (вигаданою, уявленою) реальностями виявляється неможливим – Джон Трент не розуміє, чи існує він у дійсності, яку буквально загарбав письменник Саттер Кейн, зробивши Джона Трента персонажем свого роману, або все, що з ним відбувається, є результатом психічної травми.

Ключові слова: жахи, кінематограф, книжки, література, реальність.

Summary

Rayhert K. W. **The Erosion of Reality in John Carpenter's «In the Mouth of Madness».** – Article.

Books in John Carpenter's «In the Mouth of Madness» cause an erosion of reality, that is, they have an influence on human being that disrupts human being's perception of reality: on the one hand, book calls the reader's mind out to represent the world which is created by the author and functionates according to the rules prescribed by the author to this world – all that implies submerging and getting used to the reality described in the book; on the other hand, the reality described in the book can cause negative effects on the unstable mind of the reader and thus intrude into the objective reality, within which the reader exists, eroding the clear limits between the authentic and fictive realities. Something similar happens to the main character of John Carpenter's «In the Mouth of Madness», John Trent, for who there cannot be the clear delimitation between the authentic (independent of the subject / the self) and unauthentic (fictive, imagined) realities in actuality: John Trent can't tell if he exists in the reality that has been occupied by writer Sutter Cane who made John Trent the character of the Sutter Cane's novel or everything what happens to John Trent is the result of the John Trent's psychic trauma.

Key words: books, cinema, horror, literature, reality.

УДК 19.41.91

Э. Ф. Ровшанова
диссертант кафедры теории и практики журналистики
Бакинского государственного университета

СВОБОДНАЯ ПЕЧАТЬ КАК ВЕДУЩИЙ МЕХАНИЗМ ФОРМИРОВАНИЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В ОБЩЕСТВЕ

Постановка проблемы. Информационное обеспечение человечества исторически складывалось на протяжении многих веков. Осуществлялось оно разными путями: от разведения костров, сооруженных на возвышенных местах и служащих для передачи определенных сигналов, распространения информации посредством глашатаев, до традиционных средств связи, включая современные медиасистемы. И все это служило одной цели – информированию общества. Вопрос в том, как проводилась эта работа? И как она проводится сегодня? Возникновению печати и этапам развития ее передающих средств, пройденным от истоков до настоящего времени, посвящено немало исследований.

Авторы некоторых исследований утверждают, что изначально информирование общества велось исключительно в угоду власть имущим и диктовалось преимущественно интересами правящей власти и ее идеологии. В этом смысле возникновение теоретических концепций журналистики, их формирование и механизм действий служат интересным объектом анализа во всех проведенных до сегодняшнего для исследованиях. В своих научных изысканиях ученые в основном пришли к такому заключению, что ранняя стадия печати прошла четыре фундаментальных пути развития – авторитарный, затем либертарианский, позже советско-коммунистический и, наконец, социальной ответственности [7].

В результате этой стадии развитие печати достигло такого уровня, при котором весь цивилизованный мир усматривает в этом средстве наикратчайший путь к демократическим ценностям. Одной из главных целей человечества, в особенности современного общества, является достижение демократии, защита фундаментальных устоев личности, политического равенства, и т.д.

Цель – исследовать свободную печать как ведущий механизм формирования демократических ценностей в обществе.

Изложение основного материала. Все вышеупомянутое в демократических странах закреплено посредством Конституции. Каждая национальная конституция выдвигает на первый план также и свободу печати, право граждан на получение, подготовку и распространение информации. Почему? «Потому что все теоретики – от самых древних до нынешних современных – уверены, что для развития общества и личности самый безальтернативный и совершенный путь – это демократия [5, с. 77]. Азербайджан, придерживающийся сегодня этого пути, также поддерживает все демократические ценности, формирующие всесторонне развитие системы печати.

Необходимость в этой поддержке особенно чувствуется сегодня, в условиях, когда практически отсутствует рекламный рынок, медиахолдинги, а государственная поддержка системы печати Азербайджана особенно важна. Понимая это, Азербайджанская Республика воспринимает принципы независимой печати как приоритетную сферу, поддерживает их и продолжает оказывать печати финансовую помощь. К сожалению, в некоторых случаях ряд печатных органов злоупотребляет принципами независимой печати и демократических медиа, поддерживаемых государством, наносит удар информационной безопасности стране, прикрываясь требованиями демократической печати.

Характерными в этом смысле являются инциденты, произошедшие в августе 2014 года, касающиеся подачи материалов, связанных с последовательным нарушением режима прекращения огня, когда ряд печатных органов, и в особенности Интернет-сайты, распространяли недостоверные сведения и слухи, наносящие урон имиджу страны и национальной армии. Дело дошло до того, что вице-президент популярного телеканала АНС, талантливый журналист Миршахин Агаев в выпуске передачи «Хеберчи» от 21 августа в 21.00 выступил с обширным аналитическим репортажем на эту тему, где он в открытой форме выразил свой протест по поводу подачи информации, в которой не известны ни источник информации, ни его местонахождение.

Но даже в этом случае азербайджанское государство, последовательно проявляющее заботу о принципах свободы печати и демократической прессы, не стало вмешиваться в политику медиа. Отрадно, что большинство представителей азербайджанской интеллигенции выступили с обращениями, не одобряющими «деятельность» Интернет-сайтов. Это еще раз свидетельствует о том, что народ также руководствуется критериями, связанными с правилами функционирования демократической печати, и это не может не радовать. В этом смысле отношение современной российской печати к событиям на Украине с позиций объективности и гражданства может послужить прекрасным образцом.

Не может не вызвать сожаления и такой факт, как навязанный Западом постсоветскому пространству принцип «у журналиста нет гражданской позиции» [3, с. 20], что также наносит удар по информационной безопасности Азербайджана. Сегодня Азербайджан находится в сложном геополитическом положении. В таком случае демократическая печать, полностью поддерживаемая государством, в свою очередь сама, при любом раскладе, должна сама поддерживать политический курс этого государства своими обличающими выступлениями, исполненными критического духа, должна служить защите фундаментальных устоев нашей государственности.

Обратим внимание на некоторые факты, свидетельствующие об обратном. Известно, что сегодня от Азербайджана, равно как и от государств остального постсоветского пространства, вступивших в эру новой журналистики, страны Запада требуют максимум демократической печати, порой даже неограниченной демократии, в то время как сами закрывают глаза на происходящие в их странах антидемократические события. И, нисколько не считаясь с традициями национальной журналистики, проводят всевозможные курсы и тренинги, где претворяют в жизнь планы по пестованию журналистов-мутантов.

Не осталась в стороне и известная на Западе как объективный телеканал Би-Би-Си, который поддерживал восстания в Ливии, затем своими, неподтвержденными впоследствии, вымышленными сообщениями, потакала желаниям некоторых политических слоев Европы. Сюда также можно отнести обнаружение фактов тайного подслушивания телефонов государственных чиновников сотрудниками одной из влиятельных газет, принадлежащих медиакорпорации небезызвестного Мердока, убийство 11 августа 2014 года в США на расовой почве белокожим полицейским ни в чем не повинного темнокожего 22-хлетнего юноши, а вслед за этим – убийство белокожего полицейского, совершенное чернокожим юношей и последовавшие за этими событиями многочисленные аресты журналистов, пришедших в немилость властей только за освещение ими акций протестов, а также десятки подобных фактов, свидетельствующих о полном безразличии к ним стран Запада, требующих от нас демократической печати, а на поверку сами ее не придерживающихся, что приводит к двойным стандартам.

Отмеченный последний факт показывает, что попытки США, связанные с демократией, в значительной степени но-

© Э. Ф. Ровшанова, 2017

сят односторонний характер. Но самое интересное в том, что материалы ряда печатных органов Азербайджана, не одобряющих данные события, не устраивают отдельные наши газеты.

Некоторые наши издания, вместо того, чтобы дать объективную оценку позорным событиям, связанных с нарушением права человека в США, посредством некоторых так называемых экспертов пытаются обвинять в чем-то тех, кто эту оценку дает.

Особенно хочется подчеркнуть, что подобные эксперты существуют за счет дивидендов, получаемых от организаций, желающих нанести удар по демократическому имиджу Азербайджана. Как уже нами отмечалось, эта мысль неоднократно становилась поводом для интересного анализа, проводимого газетой «Ени Азербайджан».

В некоторых газетах, сообщавших об уже упомянутых августовских событиях, отмечалось о якобы недееспособности и непрофессионализме азербайджанской армии. Тот факт, что эта армия в августе на фронтовых участках в борьбе против нападок армянских военных показала свою силу, был замолчан, и этим самым газеты пыталась сломить силу духа наших бойцов. Такие же необъективные мысли имели место в прессе вокруг проходившей в Сочи известной встречи президентов России, Азербайджана и Армении.

Наряду с этим наша независимая печать – мощное крыло медиа Азербайджана – с позиций национальных интересов или с позиций объективной информации в своей деятельности оказывает серьезное воздействие на формирование демократических ценностей. Так, особо следует отметить деятельность газет «525», «Каспий», «Экспресс», «Бакы-хэбэр». В этом смысле особое внимание заслуживает информационная политика газеты «Каспий».

Газета «Каспий», начавшая издаваться в конце XIX века, в период трансформации просветительского движения в национально-освободи-тельное движение, с честью выполнило свою историческую миссию. Современная же газета «Каспий» начала выходить в самом конце XX века – в новое журналистское время, как продолжение того же издания, но уже в совершенно новом ракурсе. Новый период «Каспия» пришелся на то время, когда в Азербайджане начала утверждаться свобода слова и печати, стала формироваться законодательно-правовая база средств массовой информации и новые традиции газетоведения.

Так, с первого номера газета заявила о своей платформе, информационной политике, предстоящих задачах и обязанностях. Уже в те годы, период газетного бума и изобилия, «Каспий», продолжая светлые идеалы своей предшественницы и выступая с позиций требований нового времени, взяла на себя миссию – помогать культурному становлению азербайджанского государства, его политике, экономическому развитию, решению социальных проблем. Таким образом, азербайджанский читатель получил газету, освещающую стремительное развитие страны, затрагивающую проблемы читателей, способствующую развитию новых параметров нашей литературы, искусства и культуры.

Опираясь на национальные традиции отечественной журналистики, газета «Каспий» задействовала все возможности профессионализма и смогла объединить вокруг себя квалифицированных журналистов и вполне состоявшихся публицистов. В соответствии с международными творческими принципами, газета сформировала достоверную, беспристрастную, объективную информационную политику своего издания. Газета спустя десятилетие завоевала стабильную читательскую аудиторию, которая хорошо отличает качественную и правдивую информацию от низкопробной, источающей клевету, сенсацию, оскорбления и ложь.

Одной из отличительных черт газеты является ее нацеленность на политику и политиков. Постоянно освещая на отдельной странице политическую жизнь, «Каспий», тем не менее, далек от политики и по сути не вмешивается в нее. Правда, у отдельных сотрудников имеются свои соображения о политике и деятельности политиков. Но в целом политический мир, политическая тема в газетных информациях подается без комментариев.

Газета «Каспий» позиционирует себя как издание, постоянно держащее руку на пульсе времени. Особое внимание уделяется темам, представляющим интерес для всех жителей страны. Это могут быть как внутренние, так и международные новости (территориальная целостность, деятельность азербайджанцев мира, их служение родине, отношение отдельных международных организаций к Азербайджану). Так, например, газета поведала читателям о необъективных суждениях Европарламента, прозвучавших в начале мая 2016 года. Тезисы, содержащиеся в резолюции этого законодательного органа, имели отношение к некоторым странам, в том числе и к Азербайджану. Благодаря комментариям политиков и государственных чиновников газете удалось донести до общества истинную правду (см. номер от 14-16 мая 2011 года). К анализу таких тем газета, как правило, привлекает наиболее квалифицированных журналистов. В этом контексте газета уделяет основное внимание просвещению своих читателей.

Немалое место на своих страницах уделяет «Каспий» и социальной тематике. Публикуя критические материалы, посвященные рассмотрению жалоб граждан, процессу борьбы с коррупцией, печальным фактам в детском доме Гянджи, обеспокоенности населения, в связи с участившимися случаями мобильных звонков со «скрытых» номеров, отсутствию соответствующего спроса в туристическом секторе, расточительству на свадьбах и похоронах, экологической обеспокоенности, вызванной качеством продуктов, удручающему положению дорог, негативным фактам в деятельности муниципалитетов, борьбе с наркоторговцами и др., газета выступает в качестве общественного защитника своих читателей.

Самой существенной традицией, которую перенял «Каспий» от своей классической предшественницы, является приверженность демократическим идеям. Особо следует отметить отношение «Каспия» к литературе, художественному слову, национальному искусству, занимающих основное место в демократически-просветительской системе газеты. Предоставляя свои полосы художественной литературе, «Каспий» тем самым поддерживает старые добрые традиции публикации литературно-художественных материалов в газете. При этом художественная литература отнюдь не редкая «гостья» на страницах газеты.

Для предоставления «литературных страничек» своим читателям «Каспий» прибегает к выпуску приложений к газете. Регулярно публикуя в газете наиболее удачные произведения национальной литературы, лучшие образцы отечественной и зарубежной классики, «Каспий» тем самым знакомит читателей с новейшими литературными течениями, словно призывая их быть в курсе сегодняшних реалий, и не забывать прошлое. Эти замечательные образцы письменной словесности, исполненные высокой художественно-эстетической ценности, как правило, вселяют в читателей оптимизм, настроение, уверенность в завтрашнем дне. У приложения «Адабиййат» («Литература») есть весьма интересный и многообещающий с точки зрения объективности девиз: «Мы публикуем не подписи, мы публикуем произведения». Чтобы убедиться, насколько газета остается верна своим обещаниям, достаточно обратить внимание на произведения, опубликованные в ее приложениях.

В очередных номерах газеты широко представлены интервью с писателями, литературно-критические статьи, образцы из зарубежной и национальной литературы (проза и поэзия), а также новые имена из числа молодой азербайджанской литературной когорты. Среди публикаций приложения есть и критические материалы, посвященные различным проблемам книгоиздания и вопросам библиотековедения. Круг авторов, чьи произведения можно встретить на страницах приложения «Адабиййат» («Литература»), достаточно обширен: здесь и Достоевский, и Кафка, другие мировые личности, здесь также и молодые поэты, прозаики, представленные своими первыми литературными опытами.

Приложение к газете «Каспий» одинаково предоставляет свои страницы писателям с различными идейно-художественными воззрениями, и текстам, обладающим различными идеологическими парадигмами. Здесь можно встретить имена как оголтелых оппозиционеров, так и авторов проправительственного толка. Газета в равной мере с уважением относится ко всем подписям. В этом смысле приложение Адабиййат» еще раз подтверждает девиз: «Мы публикуем не подписи, мы публикуем произведения».

Во втором десятилетии XXI столетия «Каспий» успешно продолжает путь, начатый в конце XIX века. Взращенная на прочных исторических корнях азербайджанской печати, газета своей активной позицией обеспечивает читателей достоверной, объективной и точной информацией. Сегодня идет процесс возрождения и возвращения имен газетам, оставившим замечательный след в истории нашей печати. Однако всегда ли желания журналистов совпадают с их деятельностью? Однозначно ответить на этот вопрос весьма сложно. Но ясно одно: сегодняшняя деятельность газеты «Каспий» дает серьезные основания для оптимизма.

Вокруг информационной политики каждой из перечисленных выше независимых газет можно проводить подобный анализ. Эти газеты в основном служат общественным интересам, формируют в контексте национальных интересов информационную политику, при этом не искажая действительности. В медиасреде Азербайджана, как и других демократических стран, сформировано несколько типов журналистики. Зарекомендовавшие себя в ведущих демократических странах такие типологические системы, как гражданская журналистика, государственные СМИ, общественное СМИ [6, с.144–145], получили свое развитие и в нашей стране.

Многопартийная система, формированию которой в свое время уделял внимание экс-президент страны и общенациональный лидер азербайджанского народа Гейдар Алиев, создала свою многовекторную систему печати. Подобная полифоническая система печати в то же время способствует развитию плюрализма, обусловленного формированием демократических ценностей. Известно также, что, что плюрализм, то есть множественность мнений, служит основной ареной печати. Такая печать открыта для каждого члена общества [2]. Только в этих условиях возможно формирование демократических ценностей.

Архитектор нового азербайджанского государства Гейдар Алиев в одном из своих интервью говорил: «Единство азербайджанского народа возможно только путем нового, демократического, ни от кого не зависящего государственного устройства. Азербайджанский народ должен развиваться независимым, демократическим путем. Иного пути у нас нет» [1, с. 9–10]. Наше государство стало на этот путь и сегодня следует ему. Широкая пропаганда в стране печати и вместе с ней плюралистических мыслей еще раз доказывает правильность избранного нами пути и уверенного продвижения в демократическом направлении.

Конечно, все это так. Но есть и другое. Как мы уже отмечали, в некоторых случаях незнание теоретических основ журналистики, пренебрежительное отношение к ним, обусловленное забвением юридической ответственности, наконец, гражданственной и национальной позиции, приводит к чрезмерному злоупотреблению свободой печати со стороны отдельных так называемых журналистов. Не следует забывать, что сегодня даже самые экономически развитые страны осуществляют серьезные мероприятия по обеспечению информационной безопасности.

Летом 2014 года был обнародованы случаи подслушивания некоторыми кругами Германии телефонных разговоров чиновников из высшего эшелона США, Западной Европы, Турции, России. Это событие, приведшее к большому скандалу, показало, что информационная безопасность входит в сферу политических интересов многих стран мира. Существует мнение, что «сегодня сила государств определяется не экономическими параметрами, а информационной сверхдостаточностью» [4; с. 377]. Россия, как страна, обладающая наиболее мощным военным потенциалом, в своей информационной политике «выдвигает на первый план национальные интересы» [4, с. 384].

Пресса современной России – будь то независимая, проправительственная или оппозиционная – однозначно во всем руководствуется национальными и государственными интересами. В этом смысле показательным является отношение российской печати к проблеме Украина-Россия-Европа», берущей начало с 2014 года. С конца 2013 года на Украину, осуществляющей планы по интеграции в Евросоюз, началось давление со стороны России. Конечно, если рассуждать объективно, проблема не только в проевропейской ориентации Украины. Основная цель европейских государств – приблизить НАТО как можно ближе к российским рубежам.

Однако обвинять Россию в этом вопросе тоже сложно: в данном контексте нас интересует отношение медиа России, Украины, Европы к данным событиям. В сложившейся ситуации западные СМИ, исходя из интересов европейской безопасности, в однозначном порядке подают события исключительно в пользу Европы. Со своей стороны, украинские СМИ, консолидируясь, ополчились против России. СМИ России, в свою очередь, прикладывают все свои усилия к тому, чтобы доказать свою правоту. Усилия, направленные к соблюдению информационной безопасности со стороны демократической печати столь могущественной страны, могут представлять интерес и для нас.

Выводы. Все это позволяет нам прийти заключению, что свободная, независимая печать является гарантом формирования демократических ценностей. В сложившихся условиях миссия служения журналиста национальным идеям и интересам государства является для него вопросом чести и совести, к голосу которой ему следует прислушиваться.

Литература

1. Гейдар Алийев и пресса. Том I / Г. Алийев. – Баку : Из-во «Нурлар», 2003. – 640 с.

2. Землянова Л.М. Зарубежная коммуникативистика в преддверии информационного общества / Л.М. Землянова. – М. : Изд.-во МГУ. – 165 с.

3. Информационная и психологическая безопасность в СМИ. Том I. – М. : «АСПЕКТ Пресс», 2002. – 335 с.

4. Коновченко С.В., Киселев А.Г. Информационная политика в России / С.В. Коновченко. – М. : Изд-во РАГС, 2004. – 528 с.

5. Мехтиев Р. Десять лет, изменившие Азербайджан (2003–2013) / Р. Мехтиев. – М. : Изд-во «Гриф и К», 2013. – 248 с.

6. Прохоров Е.П. Введение в теорию журналистики / Е.П. Прохоров. – М. : Изд-во «РИП-холдинг», 2000. – 308 с.

7. Сиберт Ф., Питерсон Т., Шрамм У. Четыре теории печати / Ф. Сиберт. – М. : 1997.

Аннотация

Ровшанова Э. Ф. **Свободная печать как ведущий механизм формирования демократических ценностей в обществе.** – Статья.

Достижение независимости Азербайджанской Республики обеспечило формирование и развитие национальной системы средств массовой информации и демократической прессы. В целом свободная и независимая пресса сыграла важную роль в формировании демократических ценностей. В статье, в рамках принципов деятельности демократических печатных средств массовой информации, особенно газет, проведен анализ информационной политики печатных органов, в особенности газет. В типологической системе современной азербайджанской печати, в лице современных независимых газет, рассмотрение проблем демократической печати является новым и актуальным направлением.

Ключевые слова: демократическое государство, демократическая пресса, информационная политика, понятие свободы слова.

Анотація

Ровшанова Е. Ф. **Незалежна преса як ведучий механізм формування демократичних цінностей в суспільстві.** – Стаття.

Досягнення незалежності Азербайджанської Республіки забезпечило формування і розвиток національної системи засобів масової інформації і демократичної преси. У цілому вільна і незалежна преса зіграла важливу роль у формуванні демократичних цінностей. У статті, в рамках принципів діяльності демократичних друкованих засобів масової інформації, особливо газет, проведено аналіз інформаційної політики друкованих органів, особливо газет. У типологічної системі сучасної азербайджанської друку, в особі сучасних незалежних газет, розгляд проблем демократичної преси є новим і актуальним напрямком.

Ключові слова: демократична держава, демократична преса, інформаційна політика, поняття свободи слова.

Summary

Rovshanova E. F. **Independent press as a leading mechanism in the formation of democratic values of the society.** – Article.

Achievment of independence of the Republic of Azerbaijan has ensured the formation and development of the national system of mass media and democratic press. In general, free and independent press has played an important role in the formation of democratic values. The article provides an analysis of the information policy of print media, especially, newspapers, which was conducted in the frames of democratic principles of activity of the print media. Review of the problems experienced by democratic press is a new and relevant trend in the typological system of modern Azerbaijani press represented by today's independent newspapers.

Key words: democratic state, democratic press, infomation policy, freedom of word.

УДК 37.035:378-057.875

Л. М. Романкова
кандидат психологічних наук, доцент,
завідувач відділу виховної та психолого-педагогічної роботи
ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»

ВИХОВАННЯ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ ЯК СОЦІАЛЬНА ПРОБЛЕМА СУЧАСНОСТІ

Зміст явища виховання студентської молоді як соціальної реальності неможливо уявити як таке, що існує без специфічних організаційних структур ВНЗ і Світового суспільства знань, які формалізують і зберігають у цілісності потоки речовини, енергії та інформації, доки вони перебувають у соціальному просторі й здійснюються у вимірі соціального часу. Тому освітній, а по-іншому навчально-виховний, простір ВНЗ, є складовою таких цілісностей, як соціальний простір національної системи освіти, країни і, нарешті, соціальний простір планети.

Зрозуміло, що найближчим до студентства є освітній простір ВНЗ, у якому на період навчання капсулітизується його життєдіяльність. Однак він є тимчасовим, оскільки молода людина готується для життя і професійної діяльності у знаннєвому суспільстві. Це означає, що в такому разі ми повинні говорити про Планетарне суспільство або Світове суспільство знань.

Таким чином, універсальною, тобто всеосяжною організаційною, формою для забезпечення нормальної течії життя студентської молоді є соціальний організм країни, а в нашому випадку – планетарний соціальний організм, що швидко формується на планеті [1]. У такому вимірі сенс поняття «організм» уявляється тут «як велика архітектонічна споруда, як ієрогліф розуму, що проявляє себе в дійсності» [2].

У монографіях вітчизняних дослідників «Фантом планетарного організму: погляд у майбутнє» і «Дрейф планетарного світу: погляд у третє тисячоліття» обґрунтовується прогностична концепція становлення протягом XXI століття планетарного соціального організму на основі трьох провідних тенденцій глобалізації сучасного соціального світу, що ведуть до онтологічної, інформаційної та організаційної єдності процесів і продуктів у структурі Світового суспільства знань. Далі ми цю думку розгорнемо більш ґрунтовно, оскільки предмет нашого дослідження вимагає саме бачення видозмінених умов життєдіяльності юнаків і дівчат у глибинах XXI століття.

Концепт «виховання студентської молоді в контексті формування Світового суспільства знань» має складну структуру, оскільки є зіставленням двох різних за походженням, природою й характером перебігу процесів: з одного боку, формування Світового суспільства знань, що відбувається стихійно, підживлюється «духом інформаційної епохи» і пояснюється законами синергетики, а з іншого – здебільшого індивідуалізований, цілераціонально організований процес виховання студентської молоді в освітньому просторі сучасного ВНЗ, що детермінується виховним ідеалом майбутнього Світового суспільства знань, підпорядковується законам психологічного міжособистісного спілкування студента і викладача та закономірностям соціальної комунікації під час виховної взаємодії її учасників.

Щоб довести характер явища як соціальну проблему, треба виокремити в цій суперечності специфічні елементи, сукупність яких вибудовує кістяк соціальної проблеми. Зазвичай доведення соціального проблемного характеру будь-якого явища відбувається за ланцюгом: соціальна необхідність, соціальна потреба, соціальний інтерес, зрештою, соціальне протиріччя. Саме ці елементи складають архітектоніку явища «формування виховання студентства в контексті становлення Світового суспільства знань» як соціальної проблеми та «надають» їй такого фундаментального атрибута, як об'єктивний характер.

У нас же відбувається все навпаки, оскільки процес виховання студентської молоді та процес формування Світового суспільства знань практично всіма дослідниками без винятку сприймаються як загальнолюдська, і більше того, вічна проблема, що наявна впродовж усього періоду планетарного буття людства.

Найбільш глибокою внутрішньою основою проблеми є соціальна (суспільна, історична) необхідність, порівняно з якою проблема виховання студентської молоді є специфічною для соціального життя формою її існування та вираження. Як зазначає М. Пилипенко, «необхідність за визначених умов – це річ, явище, предмет у їх загальному зв'язку, вираз переважно внутрішніх, стійких, повторюваних, загальних відносин дійсності, основного напрямку її розвитку» [3]. Але неминучість є лише одним із видів існування необхідності. Є й інший її вид – потреба. Щодо цього В. Тугарінов стверджував: «Поняття необхідності має два сенси: сенс неминучості та сенс потреби» [4].

Окрім того, соціальна потреба у вихованні студентської молоді, що виражає відносини системи вищої освіти до становлення Світового суспільства знань як середовища свого існування, виявляє тим самим і своє ставлення до інших його елементів, які слід розглядати умовами її існування. «Наші потреби, – слушно писав К. Маркс, – породжуються суспільством, мають суспільний характер» [5].

Як будь-яке самодостатнє соціальне утворення, що існує в рамках Світового суспільства знань, виховання молодого покоління як провідна потреба родового життя планетарної спільноти, повинна забезпечити свою онтологічну цілісність і функціональне благополуччя, які гарантуються на етапі сталого розвитку гомеостазом, а на етапі трансформації до якісно нового стану цілого – Світового суспільства знань – гомеорезом.

На наступній стадії свого руху явище «соціальна проблема» ніби відривається від свого колективного носія – студентської молоді – й знаходить своє безпосереднє втілення в зовнішньому середовищі. Існування потреби системи виховання молодого покоління в навколишньому середовищі – Світовому суспільстві знань – відоме нам як її соціальний інтерес. Соціальний інтерес студентської молоді в набутті шляхом виховання в освітньому просторі ВНЗ особистісних і професійних властивостей формалізується на практиці як її вимоги до свого цілого – Світового суспільства знань.

У такому вигляді потреби студентської молоді в бутті Світового суспільства знань як соціальної цілісності остаточно оформляються як її соціальний інтерес. І цим вони, студентська молодь і Світове суспільство знань, поєднуються у виховній взаємодії. Суб'єктивоване, до якого належить вихована особистість молодої людини, і об'єктивоване, яким є Світове суспільство знань, незалежно від того, що тільки ще починає формуватись, інтегруються спочатку у виховній, а згодом – у соціальній взаємодії. Таке поєднання є нічим іншим, як загальним соціальним інтересом. Тут важливо підкреслити, що «загальний інтерес існує, – як писали К.Маркс і Ф.Енгельс у «Німецькій ідеології», – не тільки в уявленні як «загальне», але понад усе він існує в дійсності як взаємна залежність індивідів, між якими поділена праця» [6].

Отже, іманентний зв'язок між вихованням студентської молоді та Світовим суспільством знань як органом планетарного соціального організму має діяльнісну основу, бо кожен із них повинен отримати діяльність від іншого й сам надати іншому діяльність певної якості. Взаємозв'язок шляхом діяльності є сталим процесом, за допомогою якого відбувається відтворення системи сталих суспільних відносин. Якщо врахувати, що студентська молодь після завершення навчання в системі вищої освіти поповнює або навіть, як

© Л. М. Романкова, 2017

учора у Грузії, а сьогодні в Україні, змінює існуючий склад технічної, економічної, наукової, політичної, керівної еліти країни, то стає очевидним, наскільки важливою є проблема її позитивного виховання в сучасному ВНЗ.

Таким чином, соціальна проблема з'являється й визнається майже одностайно саме в той момент, коли існуюча система суспільного виховання перестає обслуговувати загальні інтереси населення країни. Зараз – це відтворення на більш високій семантичній основі громадянського суспільства, наукове й кадрове забезпечення державотворчого процесу, розбудова соціально орієнтованої економіки України. І випливає вона з розбіжностей між змістом, спрямованістю й характером виховної діяльності сучасних ВНЗ у складі національної системи вищої освіти, якістю функціонування та системи управління країною або планетарним розвитком.

На цьому підґрунті й сформувалося соціальне протиріччя між процесом виховання студентської молоді та процесом формування Світового суспільства знань, яке ми розглядаємо як онтологічну основу зазначеної проблеми у сфері управління нині галуззю національної освіти, а завтра – системою глобальної освіти.

Отже, протиріччя – це особливий, розчленований на дві протилежності, стан соціальної проблеми. Протиріччя наявне у всьому процесі руху проблеми – від зародження до її вирішення. Тому про протиріччя, що лежить в її основі, можна говорити як про стрижень і таємницю соціальної проблеми виховання студентської молоді в контексті формування Світового суспільства знань.

Різноманіття типів протиріч детермінує різноманіття типів проблем. Зараз ми наближаємося до питання про можливість тлумачення соціальної проблеми виховання студентської молоді у фарватері формування Світового суспільства знань у широкому й вузькому сенсах. Коли ми визначаємо цю проблему як форму існування та вираження необхідності для системи управління планетарним розвитком здійснити певний вид виховної діяльності, то говоримо про суспільну проблему в широкому сенсі слова. У вузькому ж – поняття проблеми виховання студентської молоді розглядається вже як одна сторона розвитку суспільного протиріччя. Другою стороною виступають суспільні умови, що детермінуються станом й атрибутивними властивостями Світового суспільства знань.

Як висновок, з огляду на розглянуте нами вище, можна стверджувати, що розвиток або саморозгортання соціальної проблеми виховання студентської молоді у фарватері формування Світового суспільства знань здійснюється по лінії: необхідність – потреба – інтерес – протиріччя. Гострота протиріччя свідчить про зрілість соціальної проблеми виховання студентської молоді.

Тепер постало питання про зміст соціальної проблеми існуючої системи виховання студентської молоді в контексті становлення Світового суспільства знань. Специфіка її змісту полягає в тому, що система вищої освіти – це не морфологічно відокремлений від середовища об'єкт, а функціональний орган у структурі соціального організму будь-якої країни – сьогодні, і у складі планетарного соціального організму – завтра.

Як випливає із процесуальної природи цього явища, зміст соціальних проблем виховання студентської молоді пов'язується із процесами деформації та саморозпаду, дисфункціями, аритмією та дисгармонією, які спостерігаються у функціонуванні системи управління соціальним організмом країни. В Україні це відчувається надзвичайно гостро, незважаючи на те, що щорічно кожен четвертий молодий фахівець Європи – випускник українського ВНЗ.

Зміст соціальної проблеми виховання студентської молоді своїми визначеннями, характеристиками, структурою, рухом, висловлюючись мовою Г.Гегеля, зобов'язаний умовам. Умови, що детермінуються суспільством, немовби трансформують свій зміст у соціальну проблему виховання. Проблема виступає як таке, що зумовлене.

Умови водночас формують поведінку системи управління виховним процесом. Трансформація змісту зовнішніх умов, навіюваних суспільством у соціальну проблему виховання молоді, веде до видозміни або збагачення функцій системи управління ВНЗ. Тому проблему виховання студентської молоді остаточно не можна вирішити, якщо не розглянути видозміну функцій управління виховною діяльністю в освітянському просторі ВНЗ. Цей процес має два типи прояву. Перший тип – видозміна тих управлінських дій, що вже використовуються нині на практиці, а другий – поява принципово нових видів організаційної діяльності, що часуються від властивостей Світового суспільства знань.

Одночасно тут варто підкреслити те, що умови, які породжуються новим типом суспільства, у структуру якого завжди буде вмонтована система вищої освіти, є засобами вирішення соціальних проблем системи виховання студентської молоді та управління нею.

Отже, зміст соціальної проблеми виховання студентської молоді розкривається як сукупність вимог системи управління освітою до себе або до соціального організму країни та окремих його підрозділів, наприклад, економіки, соціальної сфери, політики, ідеології або їхніх якостей функціонування, спрямованості, характеру та масштабу.

Ця обставина важлива для визначення як структурних елементів цього дослідження умов виховання молодих фахівців для економіки, політики, громадянського суспільства та гуманітарної сфери. При цьому зазначимо, що ці вимоги можуть бути суперечливими, наприклад, сучасна українська економіка вимагає значного розширення свободи для малого й середнього бізнесу, а правляча команда урядовців на словах вимагає те ж саме, однак у сфері адміністративного менеджменту робить діаметрально протилежне.

Кожен з елементів соціальної проблеми має такий атрибут, як вимоги, що становлять стрижень змісту соціальної проблеми виховання студентської молоді в освітньому просторі ВНЗ, є її онтологічною основою. По-перше, така основа має соціальну природу; по-друге, безпосередньо пов'язана з системою управління виховною діяльністю ВНЗ; по-третє, має морфологічний і функціональний виміри; по-четверте, виходить на формування особистості студента та суспільства знань у своєму горизонті; по-п'яте, відповідає вищому, або організменому, рівню складності взаємозв'язків між особистістю та суспільством, оскільки, з одного боку, вони творять і відтворюють соціальний організм країни, якій належить конкретний ВНЗ, а з іншого – породжують планетарний соціальний організм.

Зміст соціальної проблеми слід розглядати як сукупність специфічних процесів виховання студентської молоді за принципом «суб'єкт-об'єктних» відносин або виховної взаємодії викладачів і студентів на «суб'єкт-суб'єктних» засадах, що тісно пов'язаний, як відомо, з формою, до якої належить усе певне. Форма соціальної проблеми виховання студентської молоді в контексті формування Світового суспільства знань, таким чином, – це зміст, що просто утримується у фіксованому вигляді й завдяки цьому стає доступним для спостереження дослідником.

Форма соціальної проблеми виховання студентської молоді з'являється, як відомо, перед дослідником у бутті. На етапі розгортання вона обов'язково «захопить» протилежну частину й викличе до життя відповідну суб'єктивну (викладачів) й об'єктивну (ВНЗ) форму в складі суспільства.

На етапі функціонування буття соціальної проблеми виховання студентської молоді в ході становлення Світового суспільства знань протікає як динамічна рівновага між протилежностями, поки одна з них не почне домінувати над іншою.

На етапі розвитку буття соціальної проблеми набуває однієї з форм «зняття» протиріччя. Це означає, що у гносеологічному горизонті ми маємо спостерігати саморозгортання поняття «проблеми виховання». Це три фази саморуху поняття «проблема», до якого ми ще змушені будемо повернутись.

Рух соціальної проблеми системи управління складається з руху протиріччя між рівнями існування соціального

світу. На практиці вже давно створився певний стереотип сприймання лінії руху розвитку протиріч: тотожність, відмінність, протилежність, конфлікт. Таким чином, рух соціальної проблеми охоплює всі три рівні буття соціального світу: мікрорівень, макрорівень і мегарівень.

Водночас увага дослідників до осягнення сутності соціальної проблеми виховання студентської молоді на практиці здійснюється у зворотному напрямку. Спершу вивчається протиріччя, згодом – інтерес, потреби та необхідність. Саме такий алгоритм, порядок і глибина забезпечують цілеспрямований перехід у дослідженні й використанні теорії виховання: від «гарячого» тактичного до поміркованого оперативного та ефективного стратегічного вивчення системи виховання студентської молоді, у структурі інтегрованого цілого – системи управління ВНЗ, що, крім управління, утримує ще й алгоритми самоорганізації й регуляції.

Соціальна проблема системи виховання студентської молоді має свою структуру, оскільки зміст, що складається з елементів, не може перебувати в неструктурованому вигляді. Головними зв'язками цієї структури є взаємовідносини внутрішніх основ, вимог, умов виникнення, умов вирішення, наслідку діяльності людей з вирішення цієї соціальної проблеми вищої школи. При цьому головними відносинами структури проблеми виховання студентської молоді є відношення між її вимогами, умовами виникнення та умовами вирішення. Це означає, що додається ще один обов'язковий дискурс для аналітично-пошукової роботи – дослідити внутрішній стан виховного/освітнього середовища конкретного ВНЗ.

Структура соціальної проблеми виховання студентської молоді завжди забезпечує її головну функцію, яка полягає в регулятивному впливові на поведінку людей. Оскільки соціальна проблема виховання є певною системою, то вона є системою регуляторів. Зрозуміло, що регулятивними властивостями володіє тією чи іншою мірою кожен з елементів проблеми виховання і що сила та роль кожного з регуляторів різні в різних освітніх середовищах ВНЗ.

Соціальна проблема системи виховання студентської молоді висуває свої вимоги до соціального організму ВНЗ й через такі форми вираження соціальної необхідності, як: соціальна норма, принцип, повинність, обов'язок, місія, зобов'язання. Послідовність регулятивної дії соціальних законів виховання така: вимоги соціальних законів проявляються через вимоги проблем виховання, вимоги проблем виховання – через вимоги соціальних норм тощо.

Враховуючи щойно розглянуте, можна дати більш широке визначення сутності поняття «соціальна проблема системи виховання». На наш погляд, соціальна проблема системи виховання студентської молоді – це форма існування та вираження необхідності для системи управління ВНЗ тривало здійснювати специфічну регуляційну (організаційну) діяльність, без якої неможливо забезпечити творення й відтворення органічної сукупності суспільних відносин на кожному з етапів саморозгортання соціального організму ВНЗ і соціального організму країни.

Зрозуміло, що на кожному із цих етапів систему управління чекає «свій» набір соціальних проблем виховання. І вона повинна бути готовою розробляти заходи для їх вирішення. «Історично неможливо, – підкреслював Ф. Енгельс, – щоб суспільству, що стоїть на нижчому ступені економічного розвитку, довелось вирішувати задачі та конфлікти, які виникли і могли виникнути лише в суспільстві, що стоїть на більш високому ступені розвитку» [7].

При цьому, як свідчить теоретичний аналіз, варто детальніше дослідити інші складові елементи головного відношення її структури, окрім вимог (змісту) соціальної проблеми виховання студентської молоді в контексті формування Світового суспільства знань, а саме: умови виникнення та умови вирішення.

Водночас підкреслимо, що умови формування та умови вирішення проблеми виховання студентської молоді різняться між собою не тільки в часі, а й тим, що перші є можливістю других, що перші – необхідні й недостатні умови, а другі – необхідні й достатні. Окрім того, умови виникнення проблем виховання студентської молоді не вибираються, а деякі умови вирішення можуть вибиратись, тому що одну й ту ж проблему можна вирішити за допомогою різних засобів.

Щоб пояснити генезис соціальних проблем виховання студентської молоді, необхідно показати походження, виникнення, а в більш широкому значенні – зародження та наступний процес їх розвитку в структурі системи управління ВНЗ.

Вивчаючи генезис соціальної проблеми виховання студентської молоді, потрібно виходити з того, що вона, як соціальне явище, детермінується двома чинниками: підставою та умовами. При цьому підстава – особистість студента, породжує зміст діяльності виховного органу, який є відносно самостійним агентом соціального процесу, умови квантують його у специфічні вузли. Інакше кажучи, це означатиме, що сама проблема виховання виникає через рух підстави, тобто саморозгортання атрибутивних властивостей молодої людини, а розмір проблеми виховання – через умови, що склалися на певний момент і в певному місці. Тут є і зворотний рух. Якщо умови потребують від системи вищої школи певних змін, то вона може здійснити їх, тільки опираючись на можливості підстави, тобто властивості студентської молоді.

З огляду на це під час генетичного аналізу варто бути гранично уважним при розведенні підстави і умов, бо це дуже складне завдання, оскільки діалектичне «перетворення» умови на зумовлене, причини – на наслідок, загального – на особливе, підстави – на результат є загальним законом формування цілісних систем – від космологічних до соціальних, до яких, безумовно, належить й проблема виховання студентської молоді в контексті становлення Світового суспільства знань.

Під підставою формування соціальних проблем виховання треба розглядати науку як сферу духовного виробництва, теоретичної діяльності людини, функція якої полягає у виробленні та систематизації знань про дійсність, доведення їх розуміння до законів, а у практичному вимірі – до формулювання принципів організаційної і взагалі, соціальної поведінки особистості в просторі виховних практик відповідно до логіки саморозгортання родового життя людей.

Зараз варто перейти до стислої характеристики умов як чинника детермінації соціальних проблем виховання студентської молоді. Оцінюючи умови детермінації соціальних проблем виховання, беремо до уваги те, що явище, яке розгортається в соціальному організмі ВНЗ або його складових елементів – особистості та суспільстві, ще має набути функції, визначення (властивість) умови щодо проблеми управління виховною діяльністю або виховною взаємодією. Із цього приводу Г. Гегель писав: «Коли ми говоримо про умови існування якоїсь речі, то під цим розуміємо двоїстість: по-перше, певне наявне буття, певне існування цього безпосереднього і, по-друге, призначення цього безпосереднього бути знятим і слугувати для здійснення другого» [8].

У першому наближенні умови формування соціальної проблеми виховання студентської молоді можна охарактеризувати як соціальне явище, що впливає на її виникнення, існування, розвиток та вирішення. Насамперед, вони тлумачаться в широкому і вузькому смислах. У широкому смислі соціальне явище виховання студентської молоді означає явище (процес, річ, відношення, діяльність і т. ін.), що веде до появи проблем у системі управління. У вузькому – це явище, необхідне для виникнення, існування або зміни виховного процесу, заміни його, скажімо, на самовиховання юнаків і дівчат.

Відомо, що якості явища не виникають з його відношення до інших явищ. Вони притаманні самому явищу, що в цьому випадку детерміноване смислогенезом у структурі особистості [9].

Вважаємо, що умови, які детермінують появу соціальних проблем у виховній сфері, можуть бути як мінімум двох видів, а саме: первинні та вторинні. При цьому нагадаємо,

що «умови, за Г. Гегелем, – являють собою певний розкиданий матеріал, що чекає і вимагає свого застосування» [10]. Ми вже зазначали, що наявність і прояв різних сил змушує нас первинними умовами вважати систему суспільних відносин ВНЗ, а вторинними – відношення, що становлять соціальне тіло Світового суспільства знань, а ширше – планетарного соціального організму. Про відчуття наявності такого впливу свідчать дослідження, присвячені планетарному вихованню [11].

Механізм впливу первинних умов системи суспільних відносин, які складають соціальний організм ВНЗ, на систему виховання студентської молоді можна розкрити, опираючись на праці К. Маркса, у яких обґрунтовано діалектику перетворення системи в цілісність [12]. Безумовно, що саме цим шляхом розвивається корпоративна система виховання молоді, бо в структурі одного й того ж соціального організму ВНЗ не може бути винятків для однакових за походженням органів.

Зрештою, розглянемо вплив вторинних умов на формування соціальних проблем виховання студентської молоді у процесі становлення Світового суспільства знань. Вони пов'язані зі станом планетарного соціального середовища, що слугує полем можливого розвитку вже тепер соціального організму будь-якої країни та його підсистем, наприклад, національної системи вищої освіти. Процеси глобалізації, що спостерігаються в розвитку світової спільноти, становлення єдиного організаційного простору, універсалізація технологій та створення інформаційних систем типу Інтернету формують сукупність проблем для управління виховною сферою не так матеріального, технічного або фінансового плану, як кадрового та психологічного походження.

Механізм впливу вторинних умов на формування проблем виховання студентської молоді діє у фоновому режимі. Це означає, що він змінює первинні умови, що детермінуються соціальним організмом ВНЗ, надаючи їм певного характеру та швидкості течії процесів, що згодом впливає на систему управління корпоративною сферою виховання студентської молоді. Тому в одному випадку вони, вторинні умови, уповільнюють хід задоволення потреб управління виховним процесом, і на цьому підґрунті додатково виникають проблеми, у другому – висувають принципово нові вимоги до неї і, намагаючись виконати їх, формують у собі виховні потреби, які нічим задовольнити, оскільки умови вирішення ще відсутні або тільки складаються.

Отже, варто зауважити, що вторинні умови можна було б і не розглядати під таким кутом зору, якби не одна обставина. Вона полягає в тому, що сучасна світова спільнота, тобто захід і схід водночас, живе у транзитних соціумах. Це означає, по-перше, що розбудова національної системи вищої освіти без урахування світової тенденції в осягненні смислогенезу має великий ризик знову опинитись на узбіччі загальнореволюційного процесу, а по-друге, копіювати закордонний досвід без урахування логіки розгортання національної системи управління освітою недопустимо. Дане зауваження особливо важливе для України.

Сформувати соціальну проблему системи виховання студентської молоді означає сформувати головне відношення її структури, а саме: формалізувати вимоги або потреби системи виховання юнаків і дівчат, умови їх формування та умови вирішення. При цьому структура проблеми виховання – це така складова частина системи численних характеристик проблеми, яка являє собою інваріантний аспект проблеми, стійке в ній і тому дещо відокремлене від явищ, що детермінують проблему. Водночас зміни в проблемі раціональної організації виховання студентської молоді відбуваються як під впливом довкілля, так і під впливом автономних вимог проблеми. Аналогічна справа з явищами, які стають умовами вирішення проблем.

Формування проблеми відбувається, як відомо, трьома етапами. Алгоритм саморозгортання поняття «проблема» як руху сутності цілого проаналізовано в гегелівському вченні про науку логіки [13].

До морфологічних проблем системи виховання студентської молоді належать ті проблеми, що стосуються структури або «устрою» її як відносно самостійного утворення. Так, морфологічні деформації мають місце у випадку недостатнього фінансування системи виховання студентської молоді або виключення її з суспільного розподілу праці, як це притаманно Болонському процесу. Це добре відомо. Крім того, треба згадати, скільки проблем у нас виникло з уведенням у дію нових законодавчих актів, наприклад, нормативної бази з питань створення єдиного європейського наукового й освітнього простору, введення в дію Законів України «Про вищу освіту» та «Про наукову і науково-технічну діяльність», суперечки навколо розробки Закону України «Про освіту» та ін.

До функціональних проблем системи виховання студентської молоді належать ті проблеми, що стосуються її функціональних властивостей. Їх ми можемо спостерігати й вимірювати через розбалансування якісних і кількісних показників розвитку особистості майбутніх фахівців для різних галузей народного господарства, аритмію, дисфункції та диспропорції в життєдіяльності ВНЗ, національної системи вищої освіти й соціальному організмі країни.

За джерелами походження такі протиріччя виникають, по-перше, між якісно тотожними елементами системи корпоративного виховання студентської молоді; по-друге, між функціонально диференційованими її елементами; по-третє, між функціонально протилежними елементами виховної системи.

Функціональний розлад у системі виховання студентської молоді можна усунути шляхом активної та цілераціональної діяльності системи управління ВНЗ за допомогою налагодження ефективного державного управління і державного регулювання, зрештою, продуманої стратегічно виваженої освітньої політики країни. Але тут є дві умови, які суттєво впливають на якість вирішення розладу. Перша з них – це наявність розвиненого зворотного зв'язку в системі управління виховною діяльністю. Друга – це бюрократизація системи управління ВНЗ, корупція в системі освіти, некомпетентний протекціонізм або лобізм в освіті, бо, як будь-яке самостійне ціле, вона може поставити особисті інтереси керівництва ВНЗ вище від суспільних і бути «глухою» до вимог нового суспільства.

Соціальні проблеми виховання студентської молоді як морфологічного, так і функціонального походження водночас можна класифікувати в загальноеволюційному процесі як співвідношення між старим і новим. Протиріччя типу «старе – нове» – це протиріччя поступального розвитку, протиріччя зростання. Їх вирішення означає виникнення нових можливостей, нових стимулів і рушійних сил. Тому логічно, що саме вони становлять основу аналізу при пошуку джерел подальшого розвитку системи виховання студентської молоді, що детермінується потребами Світового суспільства знань.

Таким чином, проблеми в системі виховання студентської молоді в контексті становлення Світового суспільства знань виникають двома шляхами. Один з них ми пов'язуємо зі смислогенезом як явищем космічного походження й незалежним від суб'єкта історичної дії. Наука, яку спочатку ми розглядали як підставу формування проблем виховання молоді, у недалекому майбутньому може інтегруватися не тільки з навчанням і вихованням у єдиний освітянський процес, про що сьогодні йдеться, а й захопити у свій вир багатоманіття й суперечності релігійних вірувань, що неодмінно спричиняє зростання напруги у виховній сфері будь-якого ВНЗ. Про це свідчать накопичування суперечностей і наростання конфліктногенності у ВНЗ Франції, Німеччини, Австрії, США та ін. країн світу. Це варто вважати закономірністю глобалізаційного походження, що неодмінно несе в собі Світове суспільство знань.

Другий шлях – це тиск на систему виховання студентської молоді з боку Глобального громадянського суспільства [14], яке нині інтенсивно трансформується в континентальну та планетарну цілісність. Саме ці соціальні структури створюють умови, що формують проблеми в структурі та функціонуванні системи виховання студентської молоді й управління нею, визначають морфологічні та функціональні її характеристики.

Підсумовуючи вищевикладене, доходимо висновку, що соціальна проблема в структурі системи управління виховною діяльністю ВНЗ остаточно сформована, коли викриста-

лізувалось головне її структурне протиріччя, а саме: вимоги, умови виникнення та умови вирішення. Дві складові ми вже розглянули, а зараз з'ясуємо умови розв'язання соціальних проблем системи виховання студентської молоді.

Щоб розглянути специфіку умов вирішення соціальних проблем виховання, необхідно зазначити два моменти: по-перше, провести більш глибоку лінію між умовами виникнення та умовами вирішення соціальних проблем виховання, а по-друге, уточнити світоглядно-методологічні та ідеологічні передумови вирішення соціальних проблем управління виховним процесом у сучасному ВНЗ.

Соціальна проблема виховання студентської молоді у процесі становлення Світового суспільства знань формує новий зміст, який наповнює систему управління позитивним матеріалом на підставі створеного ідеалу виховання майбутнього фахівця. При цьому негативний матеріал, що деформував процеси управління виховною сферою ВНЗ, відносини, зв'язки в соціальному органі, зменшується в обсязі та впливі на ціле. Орган управління корпоративним виховним процесом оживає, починається фаза оздоровлення та підйому в розвитку.

Умови вирішення проблем виховання водночас виконують роль ефективних засобів їх вирішення. Під засобами людської діяльності нерідко розуміються саме її умови. Так, К. Маркс, аналізуючи структуру процесу праці, зазначав: «Крім тих речей, завдяки яким праця впливає на предмет праці і які тому так чи інакше слугують провідниками її діяльності, у більш широкому сенсі до засобів процесу праці належать усі матеріальні умови, необхідні загалом для того, щоби процес міг здійснюватись» [15]. Г. Гегель, зокрема, визнавав «засіб» як визначеність об'єкта через мету. Отже, ми повинні розпізнавати подвійну природу засобу: як засіб реалізації мети і як засіб визначення мети, бо надто жорстким є розчленування функцій засобу на ідеальну та реальну.

Проблема виховання студентської молоді разом з умовами становлення й реалізації детермінує наслідки діяльності людей з її вирішення. Наслідок же виступає як обумовлене щодо всіх трьох факторів життєдіяльності: проблеми та двох типів її умов. Види відношень детермінізму між цими чотирма факторами різні: відношення умов та обумовленого (у вузькому сенсі), основи та заснованого, причини та слідства, можливості й дійсності. Наслідок, таким чином, виступає як обумовлена, заснована дійсність.

Тепер можна відтворити алгоритм розв'язання соціальних проблем виховання студентської молоді в контексті формування Світового суспільства знань. Він має свою логічну послідовність дій, яку можна назвати механізмом вирішення соціальних проблем управління виховною сферою ВНЗ.

Критерій якості вирішення соціальних проблем виховання студентської молоді – розвиток Світового суспільства знань у структурі планетарного соціального організму. Якщо це проаналізувати на прикладі нашої країни, то стане очевидно, що в Україні штучно створений розрив між системою національної освіти і вищими органами управління державою.

Громадянське суспільство в Україні, незважаючи на створення Національного агентства із забезпечення якості вищої освіти, відсторонено поки від контролю за якістю управління освітою в середній школі та якістю підготовки робочої сили для народного господарства, малого й середнього бізнесу. Тим самим державне управління освітою не потрапляє під дію механізму соціального контролю. Так, на основі дії механізму зворотного зв'язку в системі управління формується й функціонує механізм самовідтворення соціальних потреб системи управління, який є запорукою її саморозвитку як самодостатнього соціального органу в складі соціального цілого – організму країни та відповідний йому за морфологією і функціональними можливостями.

Висновки. Завершуючи аналіз походження й змісту соціальних проблем виховання студентської молоді в контексті формування Світового суспільства знань, слід зазначити:

– по-перше, проблема виховання студентської молоді в контексті становлення Світового суспільства знань дійсно набуває соціального характеру, оскільки студентська молодь, що масово після чотирьох-п'яти років навчання в системі вищої освіти отримавши диплом бакалавра чи магістра, перестала задовольняти потреби становлення й відтворення нового виду суспільства інформаційної доби і на цій основі сформувалася соціальна потреба в якісно іншому випускнику ВНЗ;

– по-друге, у ході аналітичної роботи з'ясовано, що первинні умови виховання студентської, що приховані в системі корпоративних суспільних відносин, є засобами їх вирішення, тому їх слід розкласти й проаналізувати як дидактичну, педагогічну, виховну системи й окремо – систему управління ВНЗ;

– по-третє, аналіз визначив вторинні умови, простір буття яких ми визначаємо як планетарний соціальний організм, становлення якого відбувається завдяки породженню Світового суспільства знань, що висуває принципово нові вимоги до майбутніх фахівців у сфері професійної діяльності й зумовлює: нові світоглядно-ідеологічні й ціннісні наративи формування особистості майбутнього фахівця ще на стадії навчання у ВНЗ, а по-друге, формує специфічні вимоги до нього у вимірі громадянського суспільства, техніко-економічної, організаційно-політичної, соціально-психологічної, культурологічної та екологічної сфер життя суспільства;

Оскільки вторинні умови визначають, як випливає з вищевикладеного, зміст освітнього середовища ВНЗ, то далі є сенс розглянути зовнішні умови виховної діяльності, що детермінуються процесом формування Світового суспільства знань, а тільки потім заглибитися в аналіз виховних процесів у структурі ВНЗ, а також й особистості з метою актуалізувати проблему її самовиховання.

Література

1. Бех В.П. Фантом планетарного організму: погляд у майбутнє : [монографія] / В.П. Бех, І.А. Грицяк, О.Г. Рябека; за ред. Ю.В. Бех. – К. : Леся, 2015. – 500 с.; Рябека О. Г. Дрейф планетарного світу: погляд у третє тисячоліття : [монографія] / О.Г. Рябека ; Мін-во освіти і науки України, Нац. пед. ун-т імені М.П.Драгоманова. – К. : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2015. – 588 с.

2. Гегель Г. Философия права / Г. Гегель. – М. : Мысль, 1990. – С. 322.

3. Пилипенко Н.В. Диалектика необходимости и случайности / Н.В. Пилипенко. – М. : Мысль, 1980. – С. 82.

4. Тугаринов В. П. Соотношение категорий диалектического материализма / В. П. Тугаринов. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1956. – С. 105.

5. Маркс К. Наемный труд и капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М. : Изд-во политической литературы, 1957. – Т. 6. – С. 446.

6. Маркс К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М. : Изд-во полит. лит-ры, 1955. – Т. 3. – С. 31.

7. Энгельс Ф. Послесловие к работе «О социальном вопросе в России» / Ф.Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М. : Изд-во полит. лит-ры, 1962. – Т. 22. – С. 445.

8. Гегель Г. Энциклопедия философских наук / Г. Гегель // Гегель Г. Сочинения: в 14 т. – М. ; Л. : Гос. изд-во, 1929. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 245.

9. Колесникова И.Е. Механизм смыслогенеза личности в онтогенезе: морфогенетический и онтологический контекст : [монография] / И.Е. Колесникова; Мин-во образования и науки, молодёжи и спорта Украины, Нац. пед. ун-т имени М.П. Драгоманова. – К. : Изд-во НПУ имени М.П. Драгоманова, 2011. – 205 с.

10. Гегель Г. Феноменология духа / Г. Гегель // Сочинения Гегель Г. : в 14 т. – М. : Изд-во социально-политической литературы, 1959. – Т. 4. – С. 150.

11. Зеленов Є.А. Планетарне виховання студентської молоді в умовах глобалізаційних процесів / Є.А. Зеленов. – Луганськ : Вид-во НЦППРК «НОУЛІЖ», 2009. – 207 с.

12. Маркс К. Критика политической экономии (черновой набросок 1857–1858) / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М. : Изд-во полит. лит-ры, 1968. – Т. 46. – Ч. 1. – С. 229.

13. Гегель Г. Наука логики : в 3 т. / Г. Гегель. – М. : Мысль, 1971. – Т. 2. – 248 с.

14. Буряк В.В. Глобальное гражданское общество и сетевые революции / В.В. Буряк. – Симферополь : ДИАЙПИ, 2011. – 150 с.

15. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. : Процесс производства капитала / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – 2-е изд. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1960. – Т. 23. – С. 191.

Анотація

Романкова Л. М. **Виховання студентської молоді як соціальна проблема сучасності.** – Стаття.

У статті зазначається, що пошук шляхів удосконалення виховання студентської молоді в контексті формування Світового суспільства знань є соціальною проблемою. Соціальне виявляється в бутті як тотальний процес обміну діяльністю між людьми, що виявляє й утверджує себе на практиці шляхом колективізму. Найближчим до студентства є освітній простір ВНЗ, у якому на період навчання капсулітизується його життєдіяльність. Універсальною організаційною формою для забезпечення нормальної течії життя студентської молоді є соціальний організм країни, а в цьому разі – планетарний соціальний організм. Доведення соціального проблемного характеру виховання студентства відбувається за ланцюгом: соціальна необхідність – соціальна потреба – соціальний інтерес – соціальна суперечність. Перелічені елементи становлять архітектоніку явища «формування виховання студентства в контексті становлення Світового суспільства знань» як соціальної проблеми і «надають» їй такого фундаментального атрибута, як об'єктивний характер.

Ключові слова: виховання студентської молоді, виховний простір ВНЗ, соціальна проблема, соціальна потреба, соціальне протиріччя.

Аннотация

Романкова Л. М. **Воспитание студенческой молодежи как социальная проблема современности.** – Статья.

В статье отмечается, что поиск путей совершенствования воспитания студенческой молодежи в контексте формирования Всемирного общества знаний является социальной проблемой. Социальное проявляется в бытии как тотальный процесс обмена деятельностью между людьми, проявляет и утверждает себя на практике путем коллективизма. Близким к студенчеству является образовательное пространство вуза, в котором на период обучения капсулитизируется его жизнедеятельность. Универсальной организационной формой для обеспечения нормального течения жизни студенческой молодежи, является социальный организм страны, а в данном случае – планетарный социальный организм. Доказательство социального проблемного характера воспитания студенчества происходит по цепочке: социальная необходимость – социальная потребность – социальный интерес – социальное противоречие. Перечисленные элементы составляют архитектонику явления «формирование воспитания студенчества в контексте становления Всемирного общества знаний» как социальной проблемы и «предоставляют» ей такой фундаментальный атрибут, как объективный характер.

Ключевые слова: воспитание студенческой молодежи, воспитательное пространство вуза, социальная проблема, социальная потребность, социальное противоречие.

Summary

Romankova L. M. **Personality development of student youth as a social problem of today.** – Article.

The article argues that a search for improving student personality development programs in the context of building a Global Knowledge Society is a social problem. The social manifests itself as a total process of human interchange which institutes itself through collectivism. Students' life is centered around their higher educational institutions throughout the course of study. The country's social organism, or more appropriately, the global social organism, is regarded as a universal organizational form which secures a decent life for student youth. The author argues that student personality development is a social problem by analyzing the following phenomena: social necessity, social need, social interest, social controversy. The above-mentioned elements constitute the architectonics of student personality development programs in the context of building a Global Knowledge Society as a social problem and determine its fundamental objective character.

Key words: education of students, educational space of universities, social issues, social needs, social contradictions.

УДК 316.1

В. А. Русавська
кандидат історичних наук, професор,
професор кафедри готельно-ресторанного бізнесу
Київського національного університету культури і мистецтв

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ І КОМУНІКАТИВНИЙ АСПЕКТИ ГОСТИННОСТІ В ДОСЛІДЖЕННІ ЗАРУБІЖНИХ НАУКОВЦІВ

Постановка проблеми. Гостинність як продукт культурно-історичного розвитку людства і форма практичної діяльності людини ґрунтується на стосунках з «іншими» людьми. Саме це актуалізує проблему міжкультурної взаємодії як складного, суперечливого та амбівалентного процесу в аспекті розуміння «іншого». Основою такого спілкування і досягнення позитивного результату завжди є різні культурні системи і субсистеми, що зумовили необхідність пошуку найбільш безконфліктних шляхів такої взаємодії, знаходження спільної мови з «чужим», основу і стабільність взаєморозуміння багатомірного соціокультурного простору.

Гостинність сприяє міжкультурному спілкуванню як зустрічі з «іншим», не чужим як ворогом, а представником іншої культури, цивілізації, людиною, яка зростала в іншому культурному та цивілізаційному середовищі. При цьому гостинність відтворює соціальне мікросередовище, у якому жив конкретний індивід, керуючись його обов'язковими нормами, духовною орієнтацією, стереотипами. Тому модель поведінки та її мотиви у сфері гостинності визначається історично закладеними у свідомості людини релігією, культурою, традиціями та значною мірою впливає на всі сфери суспільних відносин.

Гостинність постає як результат процесів міжкультурної взаємодії впродовж тривалого історичного періоду, що дає підстави розглядати її в антропологічному і комунікативному аспектах.

Для українців, які визначились у модусі співжиття з іншими народами, що значною мірою зумовлювалося складними обставинами історичного розвитку, проблема гостинності у вимірі національного постає особливо актуальною як науково-теоретична та практична проблема у співвіднесенні з національним характером, ментальністю, моральними, естетичними цінностями, способом життя, типом поведінки.

Аналіз досліджень. Установкою для розгляду гостинності в антропологічному аспекті є визнання того, що в будь-яку історичну епоху поведінка людей детермінована не тільки і навіть не стільки зовнішніми обставинами (економічними і політичними структурами, соціальними відносинами і т. д.), скільки картиною світу, складовою частиною якої є гостинність, що утвердилася в їхній суспільній свідомості. Норми людської поведінки, етики, моралі, духовний субстрат етносу, його ментальність і гостинність виявляються в діалозі з іншими представниками різних культур і цивілізацій.

В антропологічній парадигмі працює український історик Н.М. Яковенко, яка, використовуючи значний генеалогічний матеріал, у своїй праці «Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст.» висвітила соціальну історію української шляхти Волині та Центральної України XIV – XVII ст., що дозволило глибоко осмислити формування традицій гостинності цієї верстви населення. Авторка в «Нарисах історії середньовічної та ранньомодерної України» розглядає феодальну формацію як розгалужену систему соціальних зв'язків між людьми, з'ясовує ієрархію груп, що становлять соціальну структуру суспільства, оскільки без цього не можна зрозуміти реальний зміст і специфіку розвитку гостинності як соціального інституту [11; 12].

Вивчення проблем гостинності пов`язано з іменами відомих соціологів М. Мосса, Е. Дюркгейма. Проблемі обміну, що постає в центрі уваги М. Мосса, присвячений «Нарис про дар» [9]. Він одним із перших проаналізував сутність обміну в стосунках з «іншим» як явища не тільки економічного, а й універсального, що охоплює різні аспекти соціальної та культурної взаємодії.

На формування підходу М. Мосса до аналізу дару справили вплив дослідження Ф. Боаса і Б. Малиновського. Деякі ідеї, обґрунтовані М. Моссом на етнографічному та історичному матеріалі, були висунуті Г. Зіммелем. Головним обов'язком, дотримання якого є незаперечним, французький вчений вважає відшкодовування дару рівноцінним даром, а відсутність відшкодування або неповне його відшкодування ставлять того, хто отримав дар, в залежне становище від даруючого [9, с. 98].

Ідеї М. Мосса про роль дару як форму обміну були розвинені та підтверджені новими фактами в дослідженнях лінгвістів, істориків, етнографів, соціологів і соціальних психологів.

Роботи американських соціологів П. Блау і А. Гоулднера згідно з ідеями М. Мосса розглядають обмін у формі дару як «стартовий механізм» соціальних відносин. У низці положень підхід П. Блау близький до того, який висловлений М. Моссом в «Нарисі про дар». П. Блау виступає проти надмірно широкого тлумачення соціального обміну й ототожнення його із соціальною поведінкою загалом. Він розглядає соціальний обмін як «обмежений діями, які залежать від винагороджуючих реакцій інших і які зникають, коли ці очікувані реакції не виникають» [13, с. 6]. А. Гоулднер прагне поєднати положення структурно-функціонального аналізу соціальних явищ з їх трактуванням як продукту соціального обміну [15].

Певний вплив ідей М. Мосса простежується і в аналізі так званих підтримуючих взаємообмінів у повсякденному житті, що здійснювався американським соціологом Е. Гофманом [14, с. 252].

Французький соціолог М. Мосс розглядає комунікативний аспект характеристики гостинності як «діалог з іншим». Вчений характеризує гостинність як «універсальну гомогенність», під якою розуміє можливість спілкування рівноправних суб`єктів, в якому суспільство представляє певну однорідність, цілісність, що, власне, було характерно для архаїчних соціальних утворень [9].

Комунікативний аспект розуміння гостинності представлений в роботі К. Куле «ЗМІ в Давній Греції» («Communication in Greece Anciente») Дослідниця висвітлює формування ставлення «до іншого» в давньогрецькому суспільстві та розкриває роль проксенів у відносинах із чужоземцями, їх значення для розвитку гостинності як форми комунікації [7, с. 196].

Гостинність як форма міжкультурної комунікації репрезентована європейськими філософами П. Рікером та Е. Левінасом. У Е. Левінаса гостинність пов'язується з економічною сферою, а у П. Рікера – із соціально-політичною, міжкультурною [8; 10].

Отже, антропологічний і комунікативний аспекти гостинності як самостійного феномену української культури достатньою мірою не досліджувались ні вітчизняними, ні зарубіжними вченими, хоч на ці аспекти звертали увагу.

Мета статті – з'ясувати сутність антропологічного і комунікативного виміру гостинності.

Виклад основного матеріалу. Історична антропологія сьогодні активно вивчає практично всі сфери історичної реальності в їх системно-структурній і соціокультурній цілісності. Перш за все в проекції людських уявлень про цю реальність її дослідницька проблема спрямована на розкриття

© В. А. Русавська, 2017

людського змісту історії та досягнення на цій основі якісно нового історичного синтезу щодо прояву національного в культурі народів.

Започаткована школою «Анналів» (М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель), історична антропологія відкрила новий ракурс розгляду історико-культурних феноменів. За основу історичного розвитку приймалися більш глибинні, ніж соціальні, економічні та політичні процеси, а саме ті, що зумовлені суспільними зв'язками, характером соціальної комунікації, особливостями менталітету, психологічними факторами.

Гостинність постає узагальненим способом сприйняття світу в ракурсі історичної антропології. Французькі історики заклали підґрунтя для розгляду гостинності як такого способу бачення світу і такого рівня свідомості та самосвідомості, на якому думка не відокремлена від емоцій і автоматизмів свідомості. Гостинність поряд із ментальністю постає узагальненим способом сприйняття світу, манерою відчувати й думати, характерною для людей певної епохи, а тому становить предмет культурно-історичного дослідження [2; 3; 4; 5, с. 509-523].

З діяльністю цієї Школи пов`язане введення концепту «ментальність». Її представники досліджували структуру ментальності через вивчення таких феноменів, як людське ставлення, уявлення, оцінка самого себе та інших, зв'язки в структурі суспільства, матеріальна культура, духовне виробництво, індивідуальні та колективні явища [1].

Уведення в науковий обіг концепту «ментальність», як і зміна парадигми історичних досліджень, перехід від вивчення макроісторії до мікроісторії знакові в діяльності французької школи «Анналів». Вчені, досліджуючи ментальність через такі феномени, як ставлення людини до «іншого», з'ясовували особливості світосприйняття, виявляли специфіку зв'язків між людьми в структурі мікросоціуму. Це дало змогу одному з представників цієї школи, французькому вченому Ж. Дюбі, розглядати ментальність як сукупність символів і образів, які відображають уявлення певного етносу про навколишній світ та його місце у світі, що, у свою чергу, зумовлює мотиви поведінки та вчинків людей. І тому на рівні мікроісторичного процесу як повсякденного перебігу життя людей саме їхні національний характер, ментальність відіграють вирішальну роль [6, с. 52].

З всієї суперечності людські дії та вчинки, життєві цінності історично зумовлені властивою тільки цій людині моделлю світу і, відповідно, колективною психологією та ментальністю, пов'язані між собою незліченними нитками, серед яких ієрархічна структура суспільства і його настанови, норми.

Ж. Ле Гофф представляв ментальність об'єднувальним ланцюгом між розвитком матеріальної цивілізації та соціального життя, з одного боку, і поведінкою індивідів – з іншого. Визнаючи, таким чином, вивчення ментальності ключовим моментом історичного синтезу, Ж. Ле Гофф (як і Ж. Дюбі) виступав проти «перетворення історії в світ уяви, у якій розчиняються всі інші реальності». Іншими словами, Ж. Ле Гофф далекий від будь-якої абсолютизації «світу уяви». На його думку, «нова історична наука» тим, зокрема, і відрізняється, що вона виходить з існування двох типів реальності – реальності «як такої» (la realite a proprernent parler) і уявлень про цю реальність, які створювала ця реальність про себе в людей минулого [1, с. 10-18].

Саме за допомогою рефлективності – звернення досвіду індивіда на себе – увесь соціальний процес вводиться в досвід індивідів, які до нього залучені. Саме завдяки цьому засобу, який дає можливість індивіду зайняти позицію «іншого» стосовно себе самого, означений індивід здатний свідомо пристосувати себе до такого процесу і модифікувати його наслідки у будь-якій визначеній соціальній дії в термінах свого пристосування до неї. У межах окремого соціального процесу зворотність є суттєвою умовою для розгортання ментальності.

З огляду на те, що гостинність починає формуватися на ранніх етапах розвитку цивілізації та культури і відбувається це в межах дихотомії «дарообміну» і «дару-віддарювання», дослідження французького вченого М. Мосса на основі зібраного величезного фактичного матеріалу допомогло з`ясувати специфіку обміну в різних суспільствах, і це має велике значення для розуміння сутності гостинності. Збереження речі без еквівалентного відшкодування небезпечне для того, хто отримав цей дар, що пов'язано з антропоморфізмом і суб'єктивізацією зовнішнього світу, притаманними архаїчній свідомості. «Зобов'язує в отриманому «обміненому» подарунку саме те, що прийнята річ не інертна. Навіть залишена дарувальником, вона зберігає в собі щось від нього самого» [9, с. 98].

М. Мосс вважає необхідним і бажаним повернутись до обміну у вигляді дару як принципу нормального соціального життя і закликає утвердити в суспільстві дух співпраці, взаємодопомоги і великодушності. «Дар у широкому значенні – це не тільки етично благородне діяння, а й соціально-економічна необхідність, продиктована сучасною економікою, необхідна самому дарувальнику. Дарувати вигідно, оскільки рука того, хто дарує, не зубожіє, і він буде винагороджений і морально, і економічно» [9, с. 345].

Процес обміну, на думку М. Мосса, містить не тільки багатство, рухоме й нерухоме майно, економічно корисні речі. Це перш за все знаки уваги, бенкети, обряди, військові послуги, жінки, діти, танці, свята, ярмарки, на яких ринок становить лише один з елементів, а циркуляція багатств – лише один з аспектів відносин більш широкої та постійної угоди. Зрештою, ці поставки, як і зустрічні, здійснюються переважно добровільно, у формі підношень, подарунків, хоча вони обов'язкові, ухиляння від них загрожує війною міжособистісного або суспільного масштабу. Усе це французький вчений запропонував назвати системою сукупних тотальних поставок. Майно, талісмани, земля, праця, послуги, релігійні обов'язки становлять предмет дарування і відшкодування. Все йде і відбувається так, ніби між кланами й індивідами, поділеними за статями і поколіннями, здійснюється постійний духовний обмін, що міститься в речах і людях [9, с. 103]. У межах цієї системи як її складова частина формується й гостинність.

Масштабність, розповсюдженість, важливість цих явищ допомагають значною мірою уявити порядок, який, ймовірно, є типовим для дуже значної частини людства, який зберігається в різних народів, крім тих, що описані М. Моссом. Вони також допомагають зрозуміти, що цей принцип дарообміну властивий суспільствам, які вийшли зі стадії «сукупної, тотальної поставки» (від клану до клану і від сім'ї до сім'ї), але ще не пройшли шлях до розуміння значення ринку, на якому відбувається грошовий обіг, формуються товарно-грошові відносини, продаж у власному розумінні цього терміну, й особливо до поняття ціни (вартості) [9, с. 169].

Отже, на різних етапах еволюції людини необхідно приймати за принципи нашого життя те, що, виходячи за межі власного «Я», віддаючи добровільно і обов'язково, ми не ризикуємо помилитися. «Віддавай стільки, скільки ти береш, і все буде дуже добре» [9, с. 208].

Фундаментальна межа соціального обміну, з точки зору автора, полягає в тому, що «індивід, що надає винагороджуючі послуги іншому, зобов'язує його. Щоб звільнитися від цього зобов'язання, останній повинен забезпечити першого якимись благами натомість» [13, с. 89].

Крім того, подібно до М. Мосса, П. Блау підкреслює таку характерну особливість обміну у формі дару, як зовні декларовані безкорисливість і щедрість, і цим перш за все, з його точки зору, соціальний обмін відрізняється від економічного. У соціальному обміні очікуване повернення пов'язано з невизначеними, точно не встановленими, майбутніми обов'язками, і характер зустрічного блага не обговорюється наперед, а залишається на розсуд того, хто його надає [13].

Антропологічний аспект щодо розуміння сутності гостинності безпосередньо пов'язаний з комунікативним.

Своєрідність будь-якого народу найрельєфніше виявляється у сфері спілкування, бо саме там передусім збе-

рігаються етнічні стереотипи, символи та стандарти, що становлять сутність традицій, без яких неможлива жодна культура: професійна, народна, матеріальна, духовна чи соціонормативна. Тому основною функцією гостинності є функція міжособової комунікації.

З огляду на рубіжність, пограниччя України, необхідність спілкування і взаємодії із сусідніми етносами особливого значення набула міжособова комунікація і комунікативний характер гостинності.

Тому український етнос, сформований на перехресті західної та східної цивілізацій, створив специфічну культуру, яка не підпадає цілком під жодну з двох моделей – ні західну, ні східну. Гостинність українців, норми їхньої людської поведінки, етики, моралі, духовний субстрат етносу, ментальність, зумовлювалися складними обставинами культурно-історичного розвитку. Розташована поряд із Великим кордоном, який розділяв європейську і азіатську цивілізації, Україна впродовж багатьох століть була форпостом Європи на Сході.

Розташування України між Сходом і Заходом актуалізувало гостинність, яка, будучи предметною та інституціональною об'єктивацією специфічно людської діяльності, визначається етнонаціональними особливостями: «Кожен етнос, – зазначає Н. Яковенко, – має власні Схід і Захід, Північ і Південь, що не відігравало суттєвої ролі у формуванні етнічної специфіки. Саме через Україну до кінця XVIII ст. проходили кілька важливих природних і антропогенних кордонів: біологічний – між степом і лісом (із проміжною смугою лісостепу), гідрографічний – між басейнами Чорного та Балтійського морів, соціально-економічний – між кочівництвом і осілим хліборобством, етноконфесійний між слов'янами-християнами і тюрками-язичниками (згодом мусульманами), культурний – між цивілізаціями Заходу, тобто широко взятої Європи, і Сходу – не менш широко взятої Азії. Біологічні та гідрографічні розбіжності стали внутрішньою основою (муром) формування специфіки українського культурного типу. Зовнішня оболонка поєднувала політичні, воєнні та культурні елементи, внесені носіями «чистих» культур узагальнено витлумачених «Європи» та «Азії» [12, с. 25].

Гостинність постає каталізатором моральних підвалин і живого спілкування в процесі спільної діяльності людей. Вона є обов`язковою умовою засвоєння індивідом культурних надбань людства і посередником у зв'язках між поколіннями, що зумовлює її комунікативний характер.

Висновки. Дослідження антропологічного та комунікативного аспектів гостинності на межі суміжних наук дає змогу виявити значущість і місце гостинності та роль її культури в світобаченні людей різних епох.

Принципи історизму в пізнанні повсякденного життя, застосування до його аналізу сучасних методів дають ученим можливість глибше осягнути феномен гостинності, уточнити й переглянути традиційні уявлення про її сутність. При цьому історичний характер повсякденності, співвіднесеність сьогодення з минулим і майбутнім є одним із вимірів повсякденного життя. Повсякденність – це сукупність традиційних, усталених, засвоєних в процесі виховання типів суджень і моделей поведінки; містить повсякденне життя і гостинність як один зі структурних елементів.

Гостинність нації, народу виявляється в життєвих настроях, національному характері, темпераменті, у формах взаємин між людьми, в тому, що означається поняттям ментальності та характерне для людей певної епохи. Ментальність характеризує глибинні феномени людської психіки (як особистісної, так і національної), які визначають характер і спосіб сприйняття світу, його осмислення (інтерпретацію), практичне ставлення до природи, соціуму і самих себе, для означення якої використовують такі терміни, як «національна самосвідомість», «національна ідея», «національний характер» тощо. Найбільш архаїчні ментальні структури (такі, що визначають сутність етносу) залишаються у генетичній пам'яті народу, існують у прихованому вигляді та відтворюються через століття в сприятливих умовах. Гостинність є обов`язковою умовою засвоєння індивідом культурних надбань людства і посередником у зв'язках між поколіннями.

Перспективи подальших досліджень пов'язані з необхідністю пошуків підґрунтя міжкультурної комунікації, де гостинність набуває вагомого значення, сприяє формуванню середовища, яке забезпечує взаємодію на принципах толерантності, поваги до представників інших культур, освоєнню нових форм спілкування, подоланню культурних бар'єрів між ними.

Література

1. Бессмертный Ю.Л. «Анналы»: переломный этап? / Ю.Л. Бессмертный // Одиссей. Человек в истории. – М. : Наука, 1991. – С. 7–24.
2. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / М. Блок. – М. : Наука, 1973. – 232 с.
3. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV–XVIII ст. : в 3 т. Т. 1. Структури повсякденності: можливе і неможливе / Ф. Бродель ; пер. з фр. Г. Філіпчук. – К. : Основи, 1995. – 543 с.
4. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV–XVIII ст. : в 3 т. Т. 2. Ігри обміну / Ф. Бродель ; пер. з фр. Г. Філіпчук. – К. : Основи, 1997. – 585 с.
5. Гуревич А.Я. История – нескончаемый спор / А.Я. Гуревич ; Рос. гос. гуманит. ун-т. – М., 2005. – 889 с.
6. Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года / Ж. Дюби // Одиссей. Человек в истории. – М. : Наука, 1991. – С. 48–60.
7. Куле К. СМИ в Древней Греции: сочинения, речи, разыскания, путешествия... / К. Куле. – М. : Новое лит. обозрение, 2004. – 256 с.
8. Левинас Э. Избранное : Тотальность и бесконечное / Э. Левинас ; пер. И.С. Вдовина и др. ; сост. С.Я. Левит. – М. ; СПб. : Унив. кн. : ЦГНИИ ИНИОН РАН : Культур. Инициатива, 2000. – 415 с.
9. Мосс М. Общества. Обмен. Личность : труды по социальной антропологии / М. Мосс ; пер. А.Б. Гофман ; РАН, Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М. : Вост. лит., 1996. – 360 с.
10. Фесенко В. Чужинність чужого. Діалог П. Рікера та директора журналу «Нувель обсерватер». Квітень 1998. С. 8–13 / В. Фесенко // Nouvel Observateur; avril 1998, № 32 // Дух і літера. – 1999. – № 5/6. – С. 463–465.
11. Яковенко Н.М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна) / Н.М. Яковенко. – К. : Наук. думка, 1993. – 416 с.
12. Яковенко Н.М. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Н.М. Яковенко. – 2-е вид. – К. : Критика, 2005. – 584 с.
13. Blau P. Exchange and Power in Social Life / P. Blau. – New York : Wiley, 1964. – 352 p.
14. Goffman E. Relations in Public / E. Goffman. – New York : Harper & Row, 1972. – 396 p.
15. Gouldner A. The Norm of reciprocity: A Preliminary statement / A. Gouldner // American Sociological Review. – 1960. – 25 April. – P. 176–177.

Анотація

Русавська В. А. **Антропологічний і комунікативний аспекти гостинності в дослідженні зарубіжних науковців.** – Стаття.

У статті з'ясовано науково-теоретичні підходи до антропологічного розуміння сутності гостинності, виявлено його зв'язок із комунікативним. Охарактеризовано антропологічний і комунікативний аспекти гостинності в дослідженні зарубіжних науковців. Розкрито сутність гостинності як способу сприйняття світу в ракурсі історичної антропології поряд із ментальністю. Виявлено значущість і місце гостинності в життєвих настроях, національному характері, темпераменті, формах взаємин між людьми, у тому, що означається поняттям ментальності, та її роль у світобаченні людей різних епох. Представлено гостинність як зустріч з «іншим», не чужим як ворогом, а представником іншої культури як результат процесів міжкультурної взаємодії в комунікативному аспекті.

Ключові слова: гостинність, міжкультурні взаємодії, система гостинності, гість, національний характер, ментальність.

Аннотация

Русавская В. А. **Антропологический и коммуникативный аспекты гостеприимства в исследовании зарубежных ученых.** – Статья.

В статье рассмотрены научно-теоретические подходы к антропологическому пониманию сущности гостеприимства, обнаружены его связи с коммуникативным пониманием. Охарактеризованы антропологический и коммуникативный аспекты гостеприимства в исследовании зарубежных ученых. Раскрыта сущность гостеприимства как способа восприятия мира в ракурсе исторической антропологии наряду с ментальностью. Выявлены значимость и место гостеприимства в жизненных настроениях, национальном характере, темпераменте, в формах взаимоотношений между людьми, в том, что обозначается понятием ментальности и роль ее культуры в мировоззрении людей разных эпох. Представлено гостеприимство как встреча с «другим», не чуждым как врагом, а представителем другой культуры как результат процессов межкультурного взаимодействия в коммуникативном аспекте.

Ключевые слова: гостеприимство, межкультурные взаимодействия, система гостеприимства, гость, национальный характер, ментальность.

Summary

Rusavska V. A. **Anthropological and communicative aspects of hospitality in the study of foreign scientists.** – Article.

The paper found scientific anthropological theoretical approaches to understanding the essence of hospitality, revealed his relationship with communicative. Characterized anthropological and communicative aspects of hospitality in the study of foreign scientists. The essence of hospitality as a way of perceiving the world from the perspective of historical anthropology alongside mentality. Revealed the importance and place of hospitality in life sentiments, national character, temperament, forms of relationships between people that meant the notion of mentality and the role of culture in the worldview of people of different ages. Presented hospitality as meeting the “other” is not a stranger as an enemy, as a representative of a culture, as a result of processes of cultural interaction in the communicative aspect.

Key words: hospitality, intercultural interaction, system of hospitality, guest, national character, mentality.

УДК 141.2

Л. П. Саракун
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Національного університету харчових технологій

КОСМОПОЛІТИЗМ І ПАТРІОТИЗМ У СУЧАСНОМУ СОЦІОГУМАНІТАРНОМУ ЗНАННІ

Постановка проблеми. В умовах поглиблення глобалізації космополітизм постає у вигляді різних соціокультурних орієнтацій: від установок на взаємодію і зближення розвинених держав до заперечення досягнень національної культури і традицій інших народів. Сучасне суспільство увійшло в процес формування єдиної планетарної цивілізації, у якій окремі країни можуть втратити статус автономних самодостатніх одиниць.

На думку німецького соціолога й філософа У. Бека, формування такого «відкритого суспільства» є безсумнівним фактом, який не потребує доказів [1]. З ним можна погодитися, але слід підкреслити, що більшість дослідників у багатьох країнах світу, не зіштовхуючись з космополітичною реальністю (про яку пише У. Бек), можуть сумніватися в його теоретичних положеннях і висновках. Сучасне людство перебуває лише на початку цього процесу, точніше в тій його фазі, коли поняття «національна культура», «національна політика», «патріотизм» ще не відійшли в минуле, а окремі країни не втратили здатність виживати в режимі автономного існування. Постійне протиріччя між гомогенізацією і гетерогенізацією робить збереження культурної самобутності однією з ключових проблем глобалізації, яка впливає на долю країн усього світу. Глобалізація нівелює цінності національних культур, сприяє виникненню монокультурного світу, більше того, руйнує базові основи національних культур, формує тип людини з космополітичним мисленням, що нігілістично ставиться до цінностей власної культури, тобто «громадянина світу», для якого національне не є атрибутом сакральності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблему космополітизму, космополітизації та патріотизму в сучасному світі досліджують зарубіжні науковці У. Бек, М. Гібернау, С. Хантінгтон, О. Кузнєцов та інші. Осмислення означених феноменів здійснюють і вітчизняні вчені В. Андрущенко, Є. Бистрицький, Л. Губерський, М. Кітов, В. Кремень та інші дослідники. Проте питання взаємодії космополітизму та патріотизму в умовах глобалізаційних процесів у культурі залишаються недостатньо висвітленими.

Метою статті є розкриття природи й сутності феноменів космополітизму (як усвідомлення принципово нової картини світоустрою) і патріотизму (як духовної єдності особистості й суспільства) та їх співвідношення.

Виклад основного матеріалу. Для глобальної культури характерні три риси, що визначають її новизну: вона універсальна, технічна і позачасова. На відміну від означеної культури, заснованої на дискурсі повсякденних практик, культура минулого будувалася навколо спільних традицій, міфів і символів, які передавалися від покоління до покоління. На противагу деміфологізованій та амбівалентній космополітичній культурі, що ґрунтується за принципом «тут і тепер», культура минулого базувалася на архетипних міфах і символах, цінностях і спогадах, які розповідалися, переказувалися і відтворювалися поколіннями тих чи інших спільнот. Ця культура прагнула зберегти те, що М. Вебер називав «незмінними культурними цінностями» [5].

Глобальна космополітична культура перетворює людину із соціокультурної особистості на «людський фактор» розвитку технології. Людині нав'язується інша мета: по-перше, покращувати не себе, а умови свого існування; по-друге, стати на шлях задоволення своїх гедоністичних бажань. Згідно з таким підходом, екзистенційні питання підміняються поняттям «якість життя». При цьому гедонізм не закликає «стати духовнішою», «гуманнішою», а проголошує людину самодостатньою та вільною від будь-яких обмежень.

Глобалізація надзвичайно проблематизує буття національних культур, продукуючи суперечливі процеси їх розвитку та збереження. На ідеологічному рівні це знаходить вияв у альтернативних стратегіях космополітизму, що дотримується принципу культурної уніфікації та нівелювання культурних відмінностей, і мультикультуралізму, у якому знайдуть своє місце різні культури.

Глобалізація штучно гомогенізує суспільство, нівелюючи різноманітність окремих національних культур. Саме тому з'явилася потреба у відновленні рівноваги між єдністю і різноманітністю існуючих культур. Суспільство вимагає принципово нової ідеї, яка б не заперечувала, а пристосовувалася до соціально-політичних реалій і могла б зберегти та забезпечити співіснування різних культур. Вона також здійснює негативний вплив і на соціокультурні процеси в країнах, що є «членами глобального клубу». Перед ними сьогодні повною мірою постають проблеми зміни етнічного складу населення у зв'язку з масовим припливом мігрантів, національною напруженістю та безробіттям [13]. Чим інтенсивніше проявлятимуться ці та інші глобальні процеси, тим актуальніше в культурі постає проблема формування патріотизму, який надає державі й суспільству цілісності та стійкості.

Патріотизм має стосунок до сутнісних аспектів людського буття, є важливою ознакою людини як суспільної істоти. Він, як зазначає М. Кітов, ґрунтується на «громадянській солідарності, а тому є неодмінною передумовою консолідації суспільства, зміцнення державного устрою, забезпечення високої соціально-політичної стабільності, оптимального вирішення питань, що виникають в умовах сучасної соціальної трансформації» [6, с. 227].

Принцип діалектичної єдності об'єктивного і суб'єктивного аспектів у змісті патріотизму обумовлений специфікою його функціонування. Не випадково в довідниковій літературі патріотизм визначають як суспільний і моральний принцип, що характеризує ставлення людини до своєї Батьківщини, яку не вибирають. Про це у своїй поезії писав В. Симоненко:

Можна все на світі вибирати, сину,
Вибрати не можна тільки Батьківщину [10, с. 226]

Інша видатна українська поетеса Л. Костенко цю приналежність до Батьківщини виразила словами:

І щось в мене таке велить
збіліти в гнів до сотого коліна!
І щось мені таке болить,
що це і є, напевно, Україна [7, с. 111–112]

Формування патріотизму передбачає врахування об'єктивних чинників у цьому процесі й осмислення змісту патріотичних ідей, на основі яких здійснюється самовизначення особистості як носія патріотичної свідомості. Зазначимо, що неправомірно говорити про патріотичну свідомість безвідносно до суб'єкта. При цьому важливо з'ясувати, є індивід суб'єктом патріотичної діяльності чи прихильником космополітичного світосприймання. Головна ознака суб'єкта – наявність у нього мотивації, здатності до цілепокладання і волі до дії. Суб'єктом можуть бути: особистість, соціальна група, класи і етноси (нації).

На особистісному рівні формами прояву патріотизму є патріотичні почуття, патріотичний світогляд, практична патріотична поведінка. Формування і розвиток патріотизму відбувається як усвідомлення суб'єктом соціокультурного середовища, свого місця в суспільстві та суспільної значу-

© Л. П. Саракун, 2017

щості своєї діяльності, її ставлення до Батьківщини. Саме у ставленні до Вітчизни людина ідентифікує себе як громадянина.

Патріотизм – феномен моральний. Він звернений до моральної самоідентифікації того чи іншого народу, формування його духовної культури. Патріотизм передбачає усвідомлення людиною своєї приналежності до свого етносу. У патріотичному почутті відбивається політичний, класовий аспекти, глибокий зв'язок з нацією. Якщо Вітчизна є і нацією (етнічною спільнотою), і державою (політичною системою), то природно, що на соціально-психологічному рівні складаються і національні почуття, і політичні умонастрої. Тільки в сукупності політичної та етнічної сторін патріотичне почуття набуває можливість відобразити Вітчизну (у її гармонійному зв'язку з людством), стати дієвим мотивом прогресивного розвитку суспільства.

Патріотизм має чимало спільного з націоналізмом, вони взаємопов'язані. Патріотична свідомість не відчужує себе від національних цінностей і реалій. Гносеологічні причини перетворення національного в націоналістичне, патріотизму в націоналізм кореняться в суперечливому відображенні такого складного об'єкта соціокультурної реальності, як Вітчизна (на різних рівнях самосвідомості соціально-етнічної спільності чи особистості). Можна простежити відмінність між означеними феноменами за такими параметрами як рівень відокремлення, характер відокремлення, спосіб реалізації у політиці [5].

В антропологічному контексті патріотизм за своєю сутністю є гуманістичним, він передбачає терпимість і повагу до проявів іншої національної самобутності. Націоналізм відрізняється нетерпимістю до проявів інонаціонального, до жорсткого та жорстокого тиску на осіб іншої національності.

Космополітизм спростовує ідею про те, що солідарність концептуальна винятково в межах національної держави. У космополітизмі розкривається постнаціональність, транснаціональність і глобальність. На відміну від традиційної ідентичності, космополітична ідентичність акцентує увагу не на відмінності (яка не скасовується), а на способах взаємодії відмінностей – принципах не виключення, а включення. На думку М. Гібернау, космополітична ідентичність спонукає до критичного ставлення до некосмополітичних принципів, присутніх у національних культурах, а також до зобов'язання змінити їх. Це не зумовлює ні відмови від національної ідентичності, ні від прямого засудження якоїсь конкретної культури, а означає готовність змінити її зсередини. Космополітизм – це не синонім зречення всього національного, навпаки, він спирається на ряд етичних принципів, здатних живити політичну діяльність заради насичення національної та інших форм культури космополітичним світоглядом [3, с. 225].

Дотримання космополітичної позиції не означає зречення від національної ідентичності, це скоріше додавання до неї космополітичного пласта. Адже, активно підтримуючи принципи свободи та рівності для всіх, національна ідентичність могла б бути сумісною з космополітизмом, оскільки він має потенціал зміцнювати національну ідентичність і культуру, активно сприяючи різним способам «буття у світі» й поважає їх.

Національна ідентичність і сьогодні, в умовах глобалізації, є сильною і, напевно, надалі зміцнюватиметься, особливо коли нації опиняться перед новим тиском, спрямованим на пристосування до альтернативних форм ідентичності та співіснування з ними і водночас будуть змушені активно сприяти збереженню, розвитку культури, що є основою національного відродження. Збереження, відродження та розвиток національної культури – обов'язкова умова успіху у всіх інших сферах життя, найважливіший спосіб національної консолідації, оскільки тільки культура забезпечує ідентичність нації, стійкість соціальних, моральних, психологічних характеристик країни і суспільства.

У кожного громадянина є свої потреби, інтереси, але їх успішна реалізація неможлива у відриві від реалізації національних інтересів. В умовах сучасної України в систему національних інтересів можуть бути включені: захист цивілізаційної ідентичності, національної самобутності, соціокультурних цінностей, етносоціальних архетипів українського соціуму; збереження культури; розвиток науки і освіти. В українській культурній традиції досягнення зазначеного є патріотизм.

Формування свідомого громадянина, патріота можливе для людини з високими особистісними якостями й рисами характеру, світоглядом і способом мислення, почуттями, вчинками та поведінкою, спрямованими на саморозвиток та розвиток демократичного громадянського суспільства [11]. Сьогодні патріоти в Україні – це ті, що не шкодують життя за рідну землю, це добровольчі та волонтерські рухи на сході України, які майже щодня доводять, що громадянське суспільство є більш зрілим та відповідальним, аніж більшість політиків. Це світлий бік нашого буття. Але треба бути відвертими і казати про темний бік буття сучасної України [15].

Починаючи з 90-х років серед молоді нашої держави спостерігається різке падіння моралі, зниження рівня патріотизму. За результатами дослідження Інституту Горшеніна, майже половина української молоді не вважає себе патріотами, а 54,6% молодих українців не пишаються тим, що є громадянами України. Це найгірший показник серед молоді країн СНД [11].

Така ситуація пов'язана передусім зі змінами у політичному та економічному житті країни, які негативно позначилися на всіх формах виробництва, розвитку нації, культури, освіти, систем виховання молоді. Гострота проблем виховання молодого покоління викликана низкою причин. «Сьогодні ми часто стикаємося з відкритою пропагандою аморальності, культу насилля, індивідуалізму і прагматизму. Зростають масштаби хабарництва, корупції, зухвалого й цинічного ігнорування законодавства з боку представників «еліт» і олігархів. Поглиблення ворожнечі, ненависті, демагогії, девальвації духовних надбань народу, моральний занепад суспільства виливаються у катастрофічні наслідки: підвищення рівня злочинності, збільшення самогубств, кількості розлучень, виникнення нових форм залежності (телевізійної, комп'ютерної, ігрової тощо). Учасники парламентських слухань «Стан суспільної моралі в Україні» (9 листопада 2011 р.) з великою тривогою відзначали, що в останні роки слово «мораль» втратило значення. Його замінило слово «успіх». Успіх будь-якою ціною. Є чимало людей, для яких аргументом є лише сила та гроші. Прогресує бездуховність. Починаючи з часів сумнозвісної «перебудови» предметом інтересу наших сучасників стала раніше стримувана масова культура і насамперед у жанрах кіно– та відеофільмів – еротики, трилерів, мильних опер, бестселерів багаторічної давності, значна частина яких заборонена у західних країнах. Американізація, вестернізація, наступ «кітчевої» масової культури призвів до фактично повної «окупації» вітчизняного кінопрокату, телебачення, до спотворення здобутків світової культури і почав поглинати інтерес до національної культури, який тільки-но пробудився» [16, с. 4–5].

Значний вплив на зниження рівня патріотизму серед молоді мають: відсутність національної ідеї, складне історичне минуле України, низький рівень впевненості у завтрашньому дні, втрата моральних цінностей [11]. Тому, що всі роки незалежності чиновники в Україні ставилися до культури як до прислуги офіціозу, агітпрому для певного ідеологічного сегмента. І нині немає ніякої модернізаційної стратегії розвитку культури, ніякої стратегії формування сучасної української ідентичності на базі нової постколоніальної культури та представлення України в світі на основі цієї нової ідентичності. Завдяки відсутності культурної стратегії країна продовжує занурюватися в гуманітарну кому. Як результат – повна відсутність України в європейському культурному просторі, втрата Криму та події на Донбасі.

На фоні зазначеного проголошується нова культурна політика країни, пріоритет якої – допомога українським вій-

ськовим та антитерористичній операції. Всі кошти будуть йти на державні заходи, офіційні урочистості або пам'ятні дати, а решта – лише на ті заходи, які сприяють бійцям АТО й проведенню АТО. Вважається, що скінчиться війна, ми переможемо й знову будемо фінансувати звичайні концерти. У Міністерстві культури офіційно повідомили про фінансування лише тих мистецьких заходів, які пов'язані з підтримкою військових [8]. Отже, на культуру чекає безгрошів'я споживачів, які раніше купували книжки, ходили на концерти, майстер-класи. Держава збирає податки в силовій манері, заганяючи країну в труну. Вся надія на українців, які багато років виживають у культурному й економічному «підпіллі». Вони й цього разу вистоять.

Нещодавно створено координаційну раду «Зброя культури» для організації заходів у зоні АТО. До неї увійшли близько 30 митців і громадських діячів, а також бійці Національної гвардії, добровольчих батальйонів та Збройних сил України. Усі митці, артисти, поети, культурні діячі, які їздять чи прагнуть їздити в зону АТО, об'єдналися в одну координаційну раду. Це зроблено для того, щоб не їздити в одні й ті самі місця, а охопити все – і передову, і госпіталі, і великі збірні пункти. Це буде їхня участь в АТО. Учасники такої координаційної ради контролюватимуть розподіл коштів на мистецькі заходи, пов'язані з АТО. Загалом це близько 14 мільйонів гривень. 90% коштів підуть винятково на культурно-мистецькі заходи сприяння бійцям АТО [8]. Які саме відбуватимуться події і де – вирішуватиме означена мистецька рада.

На перший погляд, патріотичність і спрямування всіх сил на війну видається важливим культурним внеском. З іншого боку, маємо збільшення прірви між культурою європейського простору та українською культурою. Маємо всі шанси бути ізольованими від загальномистецьких тенденцій, застигнути та знову загальмувати й без того повільне входження у світовий арт-простір. Саме тому важливо частину ресурсів Міністерства культури спрямувати на активну співпрацю з європейською культурною спільнотою, залучати митців та перекладачів до отримання грантів та стипендій, показувати за кордоном нову, демократичну Україну та її нову культуру, позбавлену «шароварщини» з присмаком посттоталітаризму та «вишиванківщини», як парламентський атрибут наших «депутатів-патріотів». Вдягання вишиванки вже давно стало елементом спекулятивного патріотизму і для різновекторних президентів, і для безпринципних урядовців, і для цинічних олігархів. Її одягання не тільки не забороняється, а навіть заохочується [10].

Підсумовуючи, можна погодитися з твердженням відомого німецького дослідника проблем космополітизму і патріотизму У. Бека [1], який зазначав, що ми не знаємо сценарію подальшого розвитку суспільних явищ, таких як патріотизм, націоналізм, космополітизм. Залежно від цих можливих сценаріїв і будуть складатися оцінки феноменів космополітизму та патріотизму. Саме тому необхідним та своєчасним є систематизація космополітичних орієнтацій, принципів та позицій у цілісну політичну ідеологію. Поняття «космополітизм» є давно очікуваною, проте, ще недостатньо чіткою та обґрунтованою відповіддю на сьогоденні виклики глобалізованого світу, зокрема, переходу в мережеве суспільство, яке у наш час ще не охоплює увесь світовий простір, але складає ядро світової соціальної структури і проявляє тенденцію до швидкого поширення. Не останню роль у проблематиці феномена космополітизму відіграють процеси масової міграції та швидке розгортання інформаційних обмінів між учасниками планетарного життя.

Література

1. Бек У. Космополитическое мировоззрение / У. Бек. – М. : Центр исследований постиндустриального общества, 2008. – 336 с.
2. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / У. Бек. – М., 2001. – 237 с.
3. Гібернау М. Ідентичність націй / М. Гібернау. – К. : Темпора, 2012. – 304 с.
4. Дианова В.М. Космополитизм в эпоху глобализации / В.М. Дианова // Вопросы культурологии. – 2007. – № 1. – С. 8–12.
5. Иванова С.Ю. Патриотизм в культуре современной России : автореф. дис. ... д. филос. наук : спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, философия культуры» / С.Ю. Иванова. – Ставрополь, 2004. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://cheloveknauka.com/patriotizm-v-kulture-sovremennoy-rossii.
6. Кітов М.Г. Сучасне розуміння патріотичного виховання / М.Г. Кітов // Формування особистості в умовах транзиту : [монографія] / [В.Д. Гвоздецький, М.Ю. Зелінський, М.Г. Кітов, Н.А. Шип та ін.]. – К. : МП «Леся», 2015. – С 227–248.
7. Костенко Л. «І тільки злість буває геніальна» / Україно, нене моя! Сповідь: поезії, писанки / Л. Костенко / упоряд. та прим. О.Є. Шевченка; Передм. Я.П. Гояна; мал. та післямова Е.В. Біняшевського. – К. : Веселка, 1993. – 327 с.
8. Котвіцька К. «Надмірний патріотизм» Кириленка / К. Котвіцька // Україна молода. – 2015. – № 25. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.umoloda.kiev.ua/number/2612/164.
9. Кузнецов А.М. Глобализация или космополитизация: об одном дискурсе современной западноевропейской социологии / А.М. Кузнецов // СОЦИС. – 2014. – № 12. – С. 12–20.
10. Павлів В. Український патріотизм. Maid in USSR / В. Павлів [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zaxid.net/news/showNews.do?ukrayinskiy_patriotizm_made_in_uzzr&objectId=1287154.
11. Патріотизм у розумінні сучасної молоді. Результати соціологічного дослідження, проведеного у квітні – травні 2012 року. – Херсон, 2012 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://unalib.ks.ua/files/unalib/File/professionals/Pidvedennya_pidcymkiv_sociolog._doslid..pdf.
12. Саракун Л.П. Космополітизм і маргінальність як феномени сучасної культури / Л.П. Саракун // Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: філософські науки / гол. ред. В.С. Пазенок. – К. : КУТЕП, 2016. – Випуск 22. – С. 246–254.
13. Симоненко В. Лебеді материнства // Україно, нене моя! Сповідь: поезії, писанки / В. Симоненко / упоряд. та прим. О.Є. Шевченка ; передм. Я.П. Гояна ; мал. та післямова Е.В. Біняшевського. – К. : Веселка, 1993. – 327 с..
14. Сошников А.А. «Методологический национализм» и «методологический космополитизм»: концептуализация национальных реалий в теоретических версиях глобального общества / А.А. Сошников [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://teoria-practica.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/2013/9/fil%D0%BEs%D0%BEfiy%D0%B0/soshnikov.pdf.
15. Справжня сучасна Україна – це патріоти, які не шкодують життя за рідну землю [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://uainfo.org/blognews/1440405052--spravzhnya-suchasna-ukrayina---tse-patrioti-yaki-ne-shkoduyut.html.
16. Формування особистості в умовах транзиту : [монографія] / [В.Д. Гвоздецький, М.Ю. Зелінський, М.Г. Кітов, Н.А. Шип та ін.]. – К. : МП «Леся», 2015. – 360 с.

Анотація

Саракун Л. П. **Космополітизм і патріотизм у сучасному соціогуманітарному знанні.** – Стаття.

У статті осмислюються сутність і зміст концептів «космополітизм» і «патріотизм» та їх співвідношення. Розкривається роль і місце патріотизму та космополітизму в сучасному соціогуманітарному знанні в умовах глобалізаційних змін. Досліджується проблематика глобалізаційних процесів, які нівелюють цінності національних культур, сприяють виникненню монокультурного світу й формують тип людини з космополітичним світобаченням. Окреслюється специфіка взаємовпливу патріотизму, націоналізму та космополітизму в умовах глобалізації. Загострюється увага на впровадженні модернізаційної стратегії розвитку культури. Підкреслюється, що характер патріотичної самоідентіфікації залежить від внутрішніх та зовнішніх подій, а консолідація суспільства реалізується завдяки культивуванню традицій і позитивних цінностей. У підсумку зазначається, що залежно від можливих сценаріїв розвитку соціуму будуть складатися оцінки феноменів космополітизму та патріотизму.

Ключові слова: космополітизм, патріотизм, націоналізм, глобалізація, культура.

Аннотация

Саракун Л. П. **Космополитизм и патриотизм в современном социогуманитарном знании.** – Статья.

В статье осмысливаются сущность и содержание концептов «космополитизм» и «патриотизм», их соотношение. Раскрывается роль и место патриотизма и космополитизма в современном социогуманитарном знании в условиях глобализационных изменений. Исследуется проблематика глобализационных процессов, которые нивелируют ценности национальных культур, способствуют возникновению монокультурного мира и формируют тип человека с космополитическим мировоззрением. Определяется специфика взаимовлияния патриотизма, национализма и космополитизма в условиях глобализации. Заостряется внимание на внедрении модернизационной стратегии развития культуры. Подчеркивается, что характер патриотической самоидентификации зависит от внутренних и внешних событий, а консолидация общества реализуется благодаря культивированию традиций и положительных ценностей. В итоге отмечается, что в зависимости от возможных сценариев развития социума будут состоять оценки феноменов космополитизма и патриотизма.

Ключевые слова: космополитизм, патриотизм, национализм, глобализация, культура.

Summary

Sarakun L. P. **Cosmopolitanism and patriotism in the modern humanities knowledge.** – Article.

In the paper interpreted the nature and content of the concept of "cosmopolitanism" and "patriotism" of their relationship. The role and place of patriotism and cosmopolitanism in contemporary social and humanitarian knowledge in the conditions of globalization changes. We study the problems of globalization processes that diminish the value of national cultures contribute to the emergence monoculture world and form a type of person with cosmopolitan thinking. It determines the specificity of mutual patriotism, nationalism and cosmopolitanism in the context of globalization. It focuses on the implementation of the modernization of cultural development strategy. It is emphasized that the nature of patriotic identity depends on the internal and external events. Consolidation of society is realized through the cultivation of traditions and positive values. The result indicates that, depending on the possible scenarios of development of society will consist assess phenomenon of cosmopolitanism and patriotism.

Key words: cosmopolitanism, patriotism, nationalism, globalization, culture.

УДК 130.2:316.334.56

А. В. Сорочук
аспірант кафедри філософії та релігієзнавства факультету соціальних наук
Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки

ТРАНСФОРМАЦІЯ СУТНІСНИХ ПАРАМЕТРІВ МІСТА В УМОВАХ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Впродовж всієї історії людства сутнісні виміри міського простору, освоєного людиною, ґрунтувалися на священних основах, наповнювали реальність могутністю, трансцендентною силою. Проте пластична природа середовища міста зумовлює невпинну його трансформацію в контексті історико-культурних змін. Відповідно, сакральні основи містобудування, які були модусом смислотворення людського буття, нині ризикують остаточно девальвуватись під дією сучасних культурних процесів, пов'язаних із комерціалізацією, віртуалізацією і, врешті, швидким темпами впровадження культурних парадигм секуляризованого та постіндустріального суспільства.

Отже, актуальність теми дослідження визначається специфікою сучасних культурних процесів, що характеризується стрімкими темпами урбанізації, змінами основ структурування смислових і просторових параметрів міста та життя в ньому. Саме під дією сучасних культурних перетворень та вписуючись в урбаністичні мейнстрими, традиційний сакральний вимір буття, зникає з просторових координат міста, поступаючись місцем функціональним гіпертекстам рекламної та медійної продукції, утилітарному простору міст-гіпермаркетів і демонічному мегаполісі Левіафану. Середовище постмодерного, хаотичного порядку – саме таким постає перед нами новітнє місто. Мегаполіс – це простір діяльності індивіда реальності якого маю природу іншого порядку (гіперреальність), де сакральному немає місця. Сучасне місто витворює нову дійсність – віртуальну, деконструює сакральні основи містобудування і продукує ефемерні знаки культури споживання – рекламні сурогати, атрибутивний віртуальний простір та симулякри нового псевдосакрального з домішками комерції.

Загалом дослідження сучасних форм організації міського простору заполонили науковий та інформаційний простір. Саме тому досліджуване нами питання характеризується великою кількістю як вітчизняних, так і західних наукових досліджень. Наприклад, вивченню розвитку «сучасних метрополій» приділяв значну увагу, у своїх роботах, Ж. Бодріяр [2], [3], [4].

Х. Кокс намагається теологічно обґрунтувати секуляризації міста та урбаністичні процеси [6]. Л. Мамфорд здійснює дослідження історичного розвитку міської цивілізації, дає визначення основним поняттям даної теми [13]. Розробкою теми конструювання простору сучасного міста займаються також Е. Ніколаева [9]. Аналіз міста в контексті глобалізації та дослідження міського простору як метафори свідомості здійснюють українські науковці

Ж. Мечкало та Л. Стародубцева [8], [10]. Загалом, дослідження сучасного розвитку містобудування, як на вітчизняних теренах, так і закордоном мають точковий характер, адже науковці робить наголос на окремих структурних елементах та умовах існування міста, тоді як ми здійснюватимемо комплексний аналіз розвитку просторових параметрів міста у контексті впровадження сучасних культурних мейнстримах і як наслідок десакралізацію простору міста. Саме тому, метою роботи є комплексний релігієзнавчий аналізі простору сучасного міста, виявленні його просторових та смислових характеристик, форм та механізмів репрезентації сакрального, в контексті новітніх урбаністичних теорій.

Отже, місто є системою, яка постійно розвивається під впливом історичних та культурних змін, перетворюється відповідно до потреб людей та конструюється за прикладом колажу, палімпсесту, коли створення нового змісту передбачає накладання та руйнування меж первинної суті. «Колаж не тільки став знаковою формою експресії постмодерністського мистецтва, але вже давно виступає в якості універсальної урбаністичної парадигми, що здатна еклектично поєднувати в кожній точці міського простору фрагменти найрізноманітніших типів хронологічних і культурних «текстів» в єдину гротескову картину» [9, с. 170-175.].

Колажний характер сучасного міста дає нам можливість відчути описане швейцарським психоаналітиком К. Юнгом, а сама відчуття деякого культурного дежавю. Він переконаний, що нас сповиває абсолютно особливе почуття, коли ми серед шуму і штовханини сучасної міської вулиці натрапляємо на залишки старовини, наприклад, на коринфську капітель або на фрагмент старовинного напису. Щойно ми віддавалися гомінкому ефемерному життю сучасності, раптом перед нами з'являється щось дуже далеке і чуже, що звертає наш погляд до речей іншого порядку, більш звичних перефирійному, технологізованому зору [12]. Ми уже не здатні перевести погляд з неозорого різноманіття технологізованої сучасності на вищий зв'язок історичних явищ, сакральні його елементи. «Відчуття форми, а точніше його брак – ось назва всіх наших нещасть. Ми не вміємо й не хочемо робити з життя мистецький твір. Усе, на чому ще може спинитися око, – полишене не нами, але нами занедбане і осквернене» [1, с. 38-39]. Справді, гармонія форм приваблює не метафізичною своєю природою, а реалізацією в нашому досвіді [7, с. 41], який базується на інтуїтивно-повсякчасному вчуванні прекрасного. А ми розбиваємо сприйняття, відтворення, створення «форми» об скелі щоденної метушні та відповідно вивільнюємо зміст, ми нехтуємо сенсом сакрального, сенсом відчуття абсолютної реальності, сенсом життя. «Адже нам завжди натякали, що слід зневажати форму. А відсутність форми – це озвіріння» [1, с. 39], руйнування первинних основ структурування міста, знищення його сакральних центрів, під егідою будівництва промислових гігантів – мегаполісів, що тягне за собою втрату онтологічної вкоріненості, екзистенціальну кризу, адже сакральне є рупором буття та реальності, якої позбавив нам мегаполіс.

Саме тому сучасне місто все більше скидається на структуру, яка невпинно зростає в усіх напрямах, а не продукує ідеальні форми. Відтепер міський простір – це така собі глиба бетону, що стирає сутнісні фундації міста, позбавляє його характеристики місця колективного проживання, комунікативної кооперації та зосередження природи другого порядку (культури як такої). Ріст населення, міграція людей до міста, в пошуках кращого життя, перетворюють його на не контрольований самоорганізований організм, який росте небаченими темпами. Руйнування природних та штучних меж провокує місто на розширення простору. Сучасне місто не нехтує можливістю захоплення все нових та нових територій, проте реалізує цю можливість не творчим шляхом конструювання нових утворень, а шляхом захоплення, поглинання уже існуючих адміністративних одиниць із їхніми культурними нормами та традиціями.

«Сучасні міста саме ростуть. І це не просто метафора, це досвід життя в мегаполісі. З певної точки зору мегаполіси нагадують чи то величезні пульсуючі тіла, чи то джунглі. Не випадково образ мегаполіса як джунглів став не тільки мовним кліше («кам'яні джунглі»), але і кліше мас-медійним, перетворившись на свого роду фантазм, що кочує голлівудською продукцією від фільму до фільму. Це кліше висловлює настрій колективного несвідомого і до нього слід придивитися пильніше» [5, с. 39].

Саме тому сучасні наукові дослідження не зосереджуються на вивченні поліса, міста чи топосу як змінної, але сутнісно єдиної системи, а більшою мірою стосуються мегаполісів. Під мегаполісом прийнято розуміти найбільшу

© А. В. Сорочук, 2017

форму розселення людей, що здобуває ряд характеристик та смислових параметрів, відмінних від традиційного міста чи класичного поліса, середньовічного граду, основою конструювання яких був сакральний центр, а структура визначалася священною традицією. Тоді як мегамісто – це територіальне утворення, яке формується внаслідок зрощення великої кількості сусідніх поселень, агломерацій, чисельність населення якого перевищує мільйон жителів, які керується принципами нової релігії «урбанізму». Новий світогляд жителя мегаполіса структурується навколо ідеї сучасної форми псевдоспівпроживання; це конгломерат близько розташованих міст, з умовною квазідомінантою в центрі (головним містом навколо якого й розвивається мегаполіс); це скупчення людей в єдиний біологічно-соціальний механізм забезпечення життєдіяльності міста-монстра, міста-Левіафана.

Помилково вважати, що мегаполіс є автентично новим утворенням XX ст. Перші форми такого типу поселень відомі людству ще з часів античності. Так, грецькі філософи використовували поняття «метрополіс», «мегаполіс», «мегалополіс» для опису потужних структур міста. Перше використовували для позначання міста-держави, міста-колоніста, «материнського міста» (буквальний переклад метрополіс з грецької), у більшості випадків це економічний та культурний центр агломерації, іноді термін синонімічний поняття столиці. «Мегаполіс» в перекладі з грецької означає «велике місто», таким, наприклад, в ті часи були Афіни. «Мегалополіс» – це дітище метрополіса та мегаполіса, адже це географічна назва одного із міст стародавньої Греції. Проте для греків це були природні, не агресивні утворення, що формуються у відповідності з економічними (центр торгівлі), культурними (осередок творчого потенціалу) та релігійними (центр сакральної ритуальної практики) потребами людини, і є середовищем інтеграції у комплекс традиції. Саме тому для Платона і Аристотеля вкрай важливим було усвідомлення того, «що місто-держава повинно бути не надто мале – інакше йому не прогодувати себе, та не занадто велике – інакше воно не втримає свої кордони, втратить свою раціональність і впорядкованість, культурну інтегрованість, національну ідентичність та релігійну приналежність» [5, с. 38].

Загальними атестаціями розбудови та буття мегаполіса є лінійний характер забудови, що формується вздовж транспортних магістралей; поліцентричність простору, зумовлена взаємодією відносно близько розташованих великих міст, кожне з яких уже має свої історичні центри; порушення екологічної рівноваги між діяльністю людини і природним середовищем; дезорієнтація як форма буття. Проте за цими скоріше адміністративними, практичними ознаками, приховується культурний, релігійний, нормативний колапс сучасного містобудування, за яким простежуються неоднозначні метаморфози буття сучасного міста у формі мегаполіса. Адже, на відміну від античного розширеного місця спільного Життя, сконструйованого навколо сакрального центру та об'єднаного єдиною культурною традицією, зовсім інакшим постає перед нами сучасний мегаполіс (це поняття ми ототожнюємо з поняттями мегалополіса та метрополіса) як самопоглинаюча, поліцентрична, руйнівна система, місто без кордонів, релігійних кодів та без завершеності.

Простором протиріч постає перед нами сучасний мегаполіс, в якому синергетично діють антагоністичні ознаки культуроформування міста, а саме фюзис та техне. Як відомо, «в класичній культурі, починаючи з античності, фюзис і техне протиставлялися як те, що само проростає (фюзис як буттєве, самобутнє), і те, що вироблено людиною, – техне, а тому вторинне і штучне. Але зараз це протиставлення практично знято – ніякої природи, яка була б поза цивілізацією, в сучасному світі, мабуть, просто немає» [5, с. 39].

Еманація міста, вихід його за власні межі, стирання кордонів, перетворило його на глобальне село. Саме тому природні ландшафти міста трансформуються в симульовані пейзажі, які кричать до нас своєю «натуральністю» та сурогатністю з плакатів, розвішених по всьому місту. Складається враження, ніби все, «що ми знаємо про «дику» природу, ми знаємо завдяки медіа» [5, с. 39]. І навіть якщо виникає можливість зустрітися з чимось створеним «у ті часи» богом, без посередництва екрану, житель сучасного міста неодмінно тягне у це первісне, недоторкане середовище мегаполіс, і неважливо, чи у якості постійно присутніх з собою ґаджетів, чи у втраченій можливості сприйняття дійсного, адже перші слова жителя мегалополіса при вторгненні в його технологізований простір: «Це нереально!»

Проте й техносередовище сприймається як щось абсолютно природне та закономірне, це відтепер єдино можливий простір мегаполіса. В такий спосіб техне починає претендувати на статус фюзису, ставить себе на його місце, підчиняє його собі, замість того, щоб протистояти йому. Саме тому, ми вважаємо, що «мегаполіс – середовище, простір другої природи – неофюзису з домішками техне, яка стала сильнішою, ніж перша – фюзис. Розростання і плюралізація структур мегаполіса тягне за собою необхідність особливого середовища комунікації – метромедіального простору показу» [5, с 37], яким постає перед нами віртуалізований, рекламний та медійний простір сучасного міста.

Загалом варто зазначити, що «рекламні «медіавікна» кожну хвилину відкриваються і змінюються на жвавих перехрестях мегаполіса подібно до рекламних банерів на моніторі комп'ютера, вони вже рідко не містять електронної адреси рекламованого об'єкта» [9]. Подібного роду віртуальна текстуальність міста недвозначно нагадує споживачеві інформації та реклами про характер реальності, у якій він перебуває. Ми живемо в мегаполісі, як у віртуальному місці гіперпосилань, кожне з яких відсилає до товарного псевдопочатку, осучасненої форми квазісакрального центру; тепер електронна адреса слугує орієнтиром в місті. «Одне натискання кнопки і мобільний Інтернет моментально виявляє всі латентні гіперзв'язки міського простору. По суті, мешканець міста вже ніколи не виходить за межі медіареальності» [9]. Тенденція останніх років – поширення QR-кодів – ще більш спрощує процеси ідентифікації предмета реклами з місцем його продажу та історією виникнення і все більше віртуалізує простір міста. Відтепер місцезнаходження архітектурної пам'ятки, інформація про її історичний розвиток доступна в один клик, якщо під рукою карта, на якій містяться QR-коди. Сьогодні особливої популярності набуває використання QR-кодів в туризмі. Наприклад, у Львові об'єднання бізнесменів «Туристичний Рух Львова» розмістило QR-коди більше ніж на 80 туристичних об'єктах, що полегшує орієнтування в місті, навіть без знання української мови, тому що QR-коди встановлені кількома мовами.

Такого роду трансформації міського середовища, тотальна медіальність простору вбивають останні надії існування міста-міфу, у межах якого здійснювалось сакралізоване структурування простору підпорядковане космогонічним міфам. Міська медіареальність замінила трансцендентний світ релігії, повернула секуляризованій людині постсучасності синкретичний простір повсякденних міфологій. Саме медіареальність і високі технології породили такі семантичні міські форми, як місто-музей, місто-гіпермаркет, місто-привид, місто-кохання або будинок «Чотирьох сонць», будинок чотирьох стихій і шести сфер; все це просто елітні житлові комплекси, економічно сакралізова територія сучасного мегаполіса. Саме медіареальність розгортає гіпертекстові міські міфи і продукує соціокультурні смисли, пов'язані з експансією міського простору по вертикалі, на основі стародавніх сакральних міфів. Розгортання міста ввись можна проасоціювати з необхідністю освятити територію за прикладом давніх ритуалів, наприклад будівництвом біг-бенів як архетипів зіккуратів, на даху яких жили боги. Лише цим можна пояснити будівництво міста по-вертикалі: у такий спосіб людина намагається бути поближче до неба. Однак будує вона скоріше Вавилонську вежу, яка сьогодні розділяє людей за соціальним статусом та пророкує кінець природного середовища міста.

Досліджуючи місто в контексті сучасного стану його розвитку, ми скоріше вивчаємо особливе середовище існування,

ситуативний, надлишковий, фрагментований, хаотичний простір мегаполіса. Власне, якщо поліс – це середовище порядку та спільної справи, середньовічний град – це сакралізоване середовище, освячений простір ієрофанії, то мегаполіс – це середовище надлишку та агресивного поглинання інформації. Це простір гіперреальності, що визначається прецесією симулякрів. «Відтепер карта передує території» [4, с. 6]. Сакральна природа міста поступилася симулятивному середовищу панування знаків без референтів, простору без смислу, середовищу надлишку. Мегалополіс тут дійсно подібний Левіафану, який втілює в собі образ хаосу, стихійного не структурованого середовища [5, с. 37-38].

Сучасний Левіафан-мегаполіс – це чудовисько, яке забезпечене «дружнім інтерфейсом», а проковтнуті їм Йони (жителі міста) не поспішають покинути його цілком комфортабельне нутро [5, с. 38], підкорюються неоновим вогникам мегаполіса ваблячого «здійсненням мрій», прагнуть бути в епіцентрі його подій, адаптуються в просторі поглинання, орієнтуються завдяки сучасним гіпертекстам міста. Сьогодні неможливо подивитися на Левіафана ззовні. Якщо досі ще була можливість поглянути на це чудовисько збоку і припустити, які могли б бути способи його обмеження, сьогодні такої можливості немає, адже навіть маленькі провінційні міста уподібнюються поглинаючій на своєму шляху все машині, перетворюють приміські зони на центри розваг. Наш мегаполіс Левіафан існує в ситуації давно здійсненної смерті Бога, і дозволимо собі нагадати: вбили його ми, а тепер співаємо йому реквієм на місці його вбивства та його могилі – мегаполісі. Образ Левіафана вдалий не тільки тому, що він підкреслює демонічну жахливість простору мегаполіса, а й тому, що він вказує на безконтрольність, неструктурність, а тому й відсутність меж міста, хаос як принципову позицію, що радикально відрізняє сучасне буття мегаполіса від традиційного космологізованого сакрального простору.

Простір мегаполіс є епіцентр урбанізаці, його найкраще втілення – це місто яке поглинає свої околиці та стирає, зрівнює сакральний центр з периферією, це місце, де все знаходиться під контролем людини, це місце її раціональних втілень, прагматичного планування та бюрократичної організації. На цій стадії місто знаходиться в постійному полоні капіталістичних міфів, девіз яких – «Влада, гроші, велич!». «Сильні світу цього» підпорядковують кожен аспект життя реалізації прагнення до багатства, до наживи на фінансових операціях. Агресивне підприємництво та підприємницька агресивність виростають з спраги придушити нормальні життєві атрибути, слабшає сама «воля до культури», моральні цінності релятивізуються, а згодом і зовсім зникають [13, с. 300]. Маленькі міста, навколишні мегаполіси, об'єднуються в мегалополісну мережу і починають сліпо наслідувати його гріхам, навіть опускаються на більш низький рівень. Місто в стадії мегаполіса стає джерелом дезінтеграції та загрозою для справжньої культури, перестає бути засобом громадської кооперації та культурною колискою.

Сучасні метрополії (поняття Ж. Бодрійяр), мегаполіс як такий сприймається сьогодні як «фабрика мрій», «місце достатку», «фактор надлишку», рай на землі речей, де все купується і все продається, місту приписується «образ дару, невичерпного і барвистого свята» [3, с. 6-7]. Образ поведінки та ставлення до життя в середовищі «сучасних метрополій» – це гра в реальний театр споживацтва, все життя в місті обмежується життям в торгово-розважальному або виставковому центрі, за периметром яких периферія, небуття. «У подібних центрах проголошується торжество нової культури, де немає відмінності між високим і низьким, ланцюг об'єктів споживання охоплює всі дії і весь час, поширюється на системи навколишнього середовища, утворює місто в місті, зручніший, безпечний, естетичний» [3, с. 7-10].

В такий спосіб здійснюється, як ми вважаємо, етап розвитку містобудування, подібний до симуляція, яка реалізується формуванням міста (гіпермаркета, торгово-розважального центру) в місті, що здійснюється за допомогою зосередження в однорідному, гомогенному просторі всіх розрізнених функцій міста, адже тут є місце і розвагам, і відпочинку, і територій офісів (роботі), і культурі (театр, кіно, виставкові майданчики, книжкові магазини). Проте виникає питання, а що ж залишається по ту сторону цієї псевдо-, гіперреальності? А там небуття, хаос, втрата себе та міська пустеля.

«Безвідмовний механізм, який підтримує мегаполіс в стабільному стані, це механізм поглинання часу, простору, територій, інформації, грошових і людських потоків, при цьому об'єкт асиміляції не має принципового значення. Не варто плекати надію, що, теортетизуючи про мегаполіс, ми зможемо зайняти безпечну позицію стороннього спостерігача. Будучи включеними в міські потоки, ми також беремо участь у процесі універсального поглинання» [5, с. 41]. Жителю мегаполіса постійно бракує часу, він неодмінно кудись поспішає. За благами цивілізації він не помічає залишків природного середовища, спілкування в чаті, сидячи за одним столиком в кав'ярні, стає звичною справою. Загалом у гонитві за новітніми технологіями сучасна людина втрачає зв'язок із трансцендентним. Вона страждає від дисбалансу між технічним і політичним компонентами технополіса, які в гонитві за пріоритетом впливу вбивають місто як таке, перетворюють його на лабораторію досліджень. Усі ритми життя в мегаполісі вказують на втрату життя як такого, воно проходить повз нас та симулюється повсякденними масками The Beautiful Life з кіношного американського міста.

Отже, мегаполіс – це десакралізований простір, нова форма буття міста, яка трансформується із змінної, динамічної структури, систематизованої та узгодженої навколо єдиного смислового сакрального центру, від якого розгорталося священне місто, у всепоглинаючий конструкт, подібний Левіафану, демонічній руйнівній силі, яка зносить на своєму шляху останні залишки міста-міфу. Мегаполіс сконструйований за прикладом бермудського трикутника, вибратися з якого неможливо. Це аморфна маса простору реклами, медіареальності, гіпертексту та людини позбавленої відчуттів, не здатної сприймати реальність та чудову форму минулого, адже її життя протікає у кіберпросторі та віртуалізованому середовищі міста-монстра. Техносфера мегаполіса сприймається як дійсність, а природні ландшафти лише через оптику медіаекрана. Трансформація сутнісних параметрів міста в умовах сучасної культури створює середовище життя сучасної людини, репрезентує новий спосіб культурного буття, який передбачає підпорядкованість усієї життєдіяльності індивіда сучасним технологіям та продукує сучасну форму існування місто, сакральний статус якого розбитий вщент всепоглинаючими атестаціями демонічного мегаполіса.

Література

1. Андрухович Ю. Дезорієнтація на місцевості / Юрій Андрухович. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2006. – 128 с.

2. Бодрийяр Ж. Город и ненависть [Електронний ресурс] / Жан Бодрийяр // Логос. – 1997. – № 9. – Режим доступу до журн. : http://www.ruthenia.ru/logos/number/1997_09/06.htm.

3. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структура / Жан Бодрийяр; [пер. с фр. Н. Суслова]. – М. : Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с. – (Серия „Мыслители ХХ века").

4. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Жан Бодріяр ; [пер. с фр. В. Ховхун]. – К. : Вид-во Соломії Павличко „Основи", 2004. – 230 с.

5. Иваненко Е. А., Кореикая М. А., Савенкова Е. В. Мегаполис: Левиафан с человеческим лицом / Е. А. Иваненко, М. А. Кореикая, Е. В. Савенкова // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. – 2009. – № 1. – С. 37–47.

6. Кокс Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте/ Харви Кокс ; [пер. с англ. О. Боровой и К. Гуровской]. – М. : Издательская фирма „Восточная литература" РАН, 1995. – 263 с.

7. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Морис Мерло-Понти ; [пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фо-

кина]. – СПб.: Ювента, Наука, 1999. – 606 с. – (Сер. „Французская библиотека”)

8. Мечкало Ж. М. Сучасне місто в умовах глобалізації / Ж. М. Мечкало // Вісник НТУУ „КПІ”. Філософія. Психологія. Педагогіка. 2011. – № 3. – С. 55 – 59

9. Николаева Е. Город-миф, город-коллаж город-гипертекст / Е. Николаева // Культура как предмет междисциплтнарных исследований. Материалы II Междунар. научн. конф. – Томск : Изд-во НТЛ, 2010. – С. 170 – 175.

10. Стародубцева Л. Город как метафора сознания: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://kharkovhumanit.narod.ru/Metaphisic2.html

11. Стародубцева Л. Метафизика города: Наброски к интеллектуальному портрету Харькова: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://kharkovhumanit.narod.ru/Metaphisic1.html

12. Юнг К.Г. Либидо, его метаморфозы и символы / Карл Густав Юнг – М. : Директ-Медиа, 2008. – 839 с.

13 . Mumford L. The culture of cities / Lewis Mumford. – New York : Harcourt, Brace and Co, 1938. – 360 p.

Анотація

Сорочук А. В. **Трансформація сутнісних параметрів міста в умовах сучасної культури.** – Стаття.

У статті визначено основні напрями трансформації сакрального в просторі сучасного міста. Автором запропонований комплексний підхід до вивчення сучасного міста. Загалом у статті розглядаються сучасні процеси урбанізації, пов’язані зі становленням мегаполісів; досліджується специфіка культурного простору мегаполісів; визначено місто як віртуальний феномен та показано, що віртуальний простір міста містить створення засобів масової інформації, віртуальні комунікації та рекламні зображення. На основі здійсненого аналізу були визначенні нові форми сакралізації міського простору, характерні для сучасної секуляризованої епохи та постіндустріального суспільства; визначено основні принципи сакралізації міського простору в умовах сучасного суспільства. Автор стверджував, що урбанізація сприяє руйнуванню традиційних культурних цінностей і визначає нові форми священного простору сучасного міста.

Ключові слова: сакральне, простір міста, мегаполіс, урбанізація, секуляризація.

Аннотация

Сорочук А. В. **Трансформация сущностных параметров города в условиях современной культуры.** – Статья.

В статье определены основные направления трансформации сакрального в пространстве современного города. Автором предложен комплексный подход к изучению современного города. В статье рассматриваются современные урабанизационные процессы, связанные со становлением мегаполисов; исследуется специфика культурного пространства мегаполисов; город определён как виртуального феномена. Также автор показывает, что виртуальное пространство города включает в себя создание средств массовой информации, виртуальные коммуникации и рекламные изображения. На основе проведенного анализа были определены новые формы сакрализации городского пространства, характерны для современной секуляризованной эпохи и постиндустриального общества; установлены основные принципы сакрализации городского пространства в условиях современного общества. Автор утверждал, что урбанизация способствует разрушению традиционных культурных ценностей и определяет новые формы священного пространства современного города.

Ключевые слова: сакральное, пространство города, мегаполис, урбанизация, секуляризация.

Summary

Sorochuk A. V. **The transformation of the essential parameters of the city in the conditions contemporary culture.** – Article.

The article determined the main directions of the sacred transformation in modern urban space. The author offers the complex approach to modern city studying. In the generally this article reviews current urbanization processes associated with the development of cities; research is on specific cultural space of a megapolis; identified the city as a virtual phenomenon. The author shows that virtual space of the city includes the creation mass media, virtual communications and advertising images. On the basis of analysis by were determining new forms of sacralization of the urban space (which is characteristic for the contemporary era of secularization and for the postindustrial society). The author argued that urbanization contributes to destruction of traditional cultural values and determines new forms of the sacred space of a contemporary city.

Key words: sacred, city space, metropolis, urbanization, secularization.

УДК 37.015.311:004.73/77

Н. О. Стратонова
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Національного університету водного господарства та природокористування

НОВІ МЕДІА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ КОМУНІКАТИВНИХ ПРАКТИК

Вступ. Сучасне суспільство складно уявити без використання інформаційних технологій. Згідно з даними Київського міжнародного інституту соціології, на початку 2016 року близько 62% дорослого населення України користуються Інтернетом. Частка користувачів Інтернетом серед людей 18-39 років в Україні сягнула 91%. Зазвичай Всесвітньою мережею користуються задля пошуку потрібної інформації, перегляду новин або серфінгу соціальними мережами. Згадуючи М. Маклюена, можна підсумувати: інформація у кінці XX століття набула значення не тільки товару, яким можна обмінюватися, який можна продати та споживати, а й нового виміру реальності у якій ми існуємо. Іншими словами, коли нова технологія розширює межі одного чи декількох відчуттів, виставляючи їх назовні, у соціальний світ, то в цій культурі відбувається зміна у їх співвідношенні, радикально змінюється характер сприйняття: те, що колись було зрозумілим, перестає таким бути, а те, що здавалося непрозорим, починає прозорішати. У світлі сучасних комунікацій думка Маклюена про подібні зміни здається нам вже неактуальною, адже те, що ми можемо спостерігати сьогодні у світі інформації, вкладається в таку тезу для звичайної людини-споживача: зрозуміло лише те, що все стає більш незрозумілим. І те, що Гутенберг своїм винаходом спричинив ще один інформаційний вибух, який у той час, можливо, був еквівалентом сьогоднішнього вибуху інтернет-технологій, тільки ставить питання: «Що нас чекає в майбутньому?» Інтернет став продуктом нашого власного самовираження через використання особливого коду комунікації, який необхідно буде зрозуміти, якщо є бажання змінювати навколишню дійсність. Інтернет сьогодні – це не інформаційний вибух, це простір для інформаційних вибухів, простір, де кожен індивід має можливість для самовираження.

Аналіз останніх досліджень. До проблеми вивчення нових комунікативних практик неодноразово в своїх працях звертались М. Маклюен, У. Еко, Б. Айзенберг, Г. Почепцов, М. Будолак, В. Кросбі тощо. Проте, враховуючи новизну тематики та невпинне поширення цифрових технологій, вважаємо, що ця тема є актуальною та потребує свого подальшого вивчення.

Мета статті – висвітлити роль нових медіа в контексті сучасних комунікацій.

Завдання статті:

– охарактеризувати поняття «нові медіа» у світлі останніх зарубіжних і вітчизняних публікацій;

– проаналізувати роль нових медіа в сучасному комунікативному просторі;

– виокремити та охарактеризувати ключові характеристики нових медіа в сучасних комунікативних практиках.

Основна частина. У філософській та культурологічній літературі, як зарубіжній, так і вітчизняній, досить повно надано аналіз сучасної культури, що ґрунтується переважно на визначенні її стану як «кризового», «критичного», «рубіжного» чи «міжепохального». Така кількість синонімів свідчить про спробу осмислення сучасного соціокультурного процесу. Ця ситуація пов'язана з трансформаційними процесами сучасності, які завдяки своєму різновекторному характеру активно впливають на життєдіяльність як соціуму, так і окремої людини. Отже, сьогодні відбуваються глобальні трансформації, що зумовили наявність в інформаційному суспільстві медіареволюції, медіаповороту, медіакультури, медійного суб'єкта, змін ідентичності людини.

У другій половині минулого століття розпочалося активне впровадження цифрових інформаційних технологій і масових засобів комунікацій у суспільство, що зумовило нестримну трансформацію існуючих аспектів культурного буття людини. Інтенсивне поширення електронних (цифрових) засобів аудіовізуальних комунікацій спричинило швидкий розвиток специфічного типу культури інформаційного суспільства – медіакультури. За допомогою своєї розгалуженої мережі комунікаційних посередників «медіакультура бере участь у процесах розвитку техногенної епохи, модернізації багатьох сфер людського буття, становлення космопланетарного мислення, конструювання нової моделі світової культури» [1].

Слід зазначити, що культура, яка формується на основі цифрових медіа, досить специфічна, передусім своєю залежністю від технічних засобів та одночасно силою власного впливу та можливості маніпуляції великою кількістю людей на невизначеній території.

Термін «нові медіа» позначає інтерактивні електронні видання, що комбінують формати подання інформації; різновид цифрових медіа. Їхнім контентом може бути відео, онлайн-радіо, телевізійна трансляція, анімація, звукове оформлення та власне текст. За словами В. Кросбі, це новий формат медіа, що суттєво відрізняється від традиційних комунікативних практик. До основних характеристик нових медіа дослідник відносить такі:

– унікальна індивідуальна інформація може одночасно бути донесена до нескінченної кількості людей;

– кожен користувач є задіяним в процесі передавання та контролювання інформації [7].

Іншими словами, нові медіа є відкритими для взаємодії з читачами та надають їм можливість створювати та модифікувати зміст повідомлень. На відміну від мас-медіа, де комунікація здійснюється за схемою «від одного до багатьох», схема комунікації у нових медіа — від багатьох до багатьох. Доступ до нових медіа можливий з усіх електронних пристроїв із виходом у мережу Інтернет.

У своїй статті «Rebuilding Media» В. Кросбі зазначає, що нові медіа повністю залежать від технологій, на відміну від традиційних медіа. Науковець стверджує, що цей вид медіакомунікацій суттєво відрізняється від природної комунікації. Нові медіа визначаються за допомогою трьох основних категорій:

1) цифровий код;
2) інтерактивність;
3) інтеграція [7].

Цифровий код є ключовою категорією, оскільки саме він забезпечує існування інтерактивності та інтеграції. Остання відбувається на всіх рівнях менеджменту, контенту та споживання, а отже, споживач не розрізняє окремі види медіа (телебачення, інтернет, радіо, газети тощо), оскільки вони є лише різними сторонами одного і того ж феномену. Відповідно, кожен вид традиційних медіа в цифрову епоху набуває риси всіх інших. Щодо інтерактивності, то вона полягає в тому, що кожен користувач може втручатись в зміст інформації та, відповідно, ставати її адресантом.

Л. Манович у своїй праці «Мова нових медіа» виокремлює 5 основних принципів, що забезпечують існування нового типу комунікацій: цифровий код, модульність, автоматизація, мінливість і транскодинг [8]. Саме ці принципи, на думку дослідника, визначають загальну тенденцію в культурі під впливом процесу комп'ютеризації. Як бачимо, нові медіа пропонують відхід від традиційної схеми комунікацій «адресант – повідомлення – засоби комунікації – адресат – реакція адресата».

© Н. О. Стратонова, 2017

Особливості трансформації традиційних медіа в цифрові медіа представлені А. Хлоповим у статті «Нью-медіа: споживач стає творцем». Дослідник наголошує, що саме сьогодні прогрес сучасних інформаційно-комунікативних технологій готує фундаментальні зміни в медіаресурсах; зв'язок між традиційними (газети, журнали, радіо, телебачення) і соціальними медіа (блоги, журнали, соціальні мережі) як принципово різними типами медіа починає впливати (підкріплювати) одне на одного. Отже, комплекс «традиційні/соціальні медіа» створює той інформаційний ландшафт, де кожний може бути не лише пасивним споживачем, але й активним безпосереднім учасником медіадії.

Розвиток нової комунікативної системи (нових медіа) розглядають найчастіше як «союз інтерактивних комунікативних технологій і цифрових засобів трансляції, у яких головним посередником стає мережа Інтернет» [3, с. 86]. Цей процес є основою зміни умов взаємодії, тобто це не тільки технічний або технологічний, але й соціокультурний процес. Тому нові медіа потрапили у фокус соціологічних, філософських і культурологічних досліджень і сьогодні є предметом аналізу в концепціях трансформації сучасного суспільства як один із ключових чинників. Безумовно, нові (цифрові) медіа з'явилися у результаті розвитку традиційних медіа в ході технологічного прогресу, унаслідок використання цифрових технологій запису інформації замість аналогових. Цифрові медіа характеризують «інформаційну культуру», що є паралельною до культури візуальної. Проявом її є спосіб презентації об'єктів і культурних місць, приклади взаємодії з ними і з пристроями, які їх транслюють, тобто з різними формами екранів.

Термін «нові медіа», який використовується як синонім терміну «цифрові медіа», вказує на відміну цифрових медіа від аналогових, «старих», традиційних, підкреслює революційність змін, що відбуваються в медійній сфері [9, с. 7]. Нові медіа розуміються як усі види традиційних медіа, зміст яких перетворено в цифрову форму і може бути представлено в мережі Інтернет. Саме тому на сьогодні іншими поширеними синонімами до поняття «нові медіа» («цифрові медіа») є терміни «онлайн-медіа» і «мережеві медіа», пов'язані з поданням медіапродукта в оцифрованому вигляді безпосередньо («в прямому мовленні») в мережі Інтернет» [2, с. 116].

Науковець А.А. Попов слушно зазначає, що «технічні та комунікативні особливості нових медіа активізували аудиторію, яка від пасивного споживання інформації перейшла до виробництва контенту в будь-якій формі і в необмеженому обсязі». Відповідно, нові медіа постають насамперед інструментом поширення культури, а також інструментом створення нової культури. Причому до процесу створення культури в системі нових медіа може долучитися будь-яка людина, яка володіє елементарними навиками роботи в Інтернеті (на сьогодні таким навиками володіє більшість населення світу, за винятком тих регіонів куди інформаційний прогрес ще не «дійшов»).

Сьогодні не можна однозначно відповісти на питання, чи є цифрова революція позитивним явищем соціокультурних змін, чи, навпаки, несе в собі більше негативного. Щоправда, можна з упевненістю стверджувати: цифрові технології перевернули наше уявлення про те, як можна спілкуватися, вести справи, будувати взаємини з людьми та розвиватися культурно. Безумовно, культурологічне значення цифрових медіа вкрай важливе, проте від вміння використовувати такі медіа залежить якість культурологічної інформації, яка передається розглядуваними засобами медіа.

За Р. Ньюманом, нові медіа несуть соціальну значимість. Серед їхніх характеристик дослідник виокремлює такі: зменшення значимості географічних відстаней, збільшення кількості зв'язків та активізація комунікації, поява можливостей для інтерактивних комунікацій. Відповідно, нові медіа в сучасну епоху є інструментом для соціальних змін (освітні рухи, культурний обмін тощо). Щоправда, в цьому контексті постає питання частих маніпуляцій масовою свідомістю.

Культурологічне значення цифрових медіа полягає також у тому, що вплив загально-цивілізаційної інформаційної бази на духовний світ людства пов'язаний зі зростаючими можливостями приєднання до найвищих здобутків людського духу та культури, духовно-ціннісних орієнтирів загальнолюдського масштабу все більш значних мас населення Землі, включення їх у процес розвитку високої культури та моралі, духовно-ціннісних орієнтирів різних рівнів побутування, загальнокультурного розвитку, створення належних умов для зростання інтелектуальної спільності людства, інтелектуалізації всієї людської діяльності. Удосконалення засобів задоволення інформаційних потреб у духовній сфері створює можливості для розвитку віротерпимості, знаходження шляхів для взаєморозуміння у найскладніших міждержавних, міжнаціональних, міжкласових та інших суперечностей. Усе зазначене свідчить про те, що цифрові медіа на сьогодні є важливим інструментом поширення культури, правильне використання якого забезпечує ефективну культурну комунікацію.

Один з відомих і авторитетних дослідників проблематики нових медіа Л. Манович в своїй роботі «The language of new media» [8, с. 49] проводить межу між «новими» і традиційними засобами масової інформації. Підсумком його дослідження є п'ять критеріїв, принципів, які він виділяє:

– числове уявлення (всі об'єкти «нових медіа» – це зрештою цифровий код, тобто послідовність нулів і одиниць);

– модульність (кожен елемент «нових медіа» є частиною цілого, єдиного об'єкта, наприклад веб-сторінка є частиною веб-сайту);

– автоматизація (перші два принципи уможливлюють автоматизувати багато операцій, пов'язані з проектуванням, доступом користувачів і маніпулюванням продуктів нового середовища);

– мінливість (об'єкт нових медіа можна змінювати, і він може існувати в нескінченній кількості версій);

– транскодінг (професійний термін, що означає прямий переклад одного цифрового формату в інший).

Ключовою характеристикою нових медіа є їх культурне транскодування. Вони мають подвійну структуру: комп'ютерний рівень (програмування) і культурний рівень (зразки комунікативної культури). Культурне транскодування полягає у можливості перекладання одних культурних смислів на інші. Культурний і комп'ютерний рівень, своєю чергою, впливають один на одного. Як слушно зауважує польський науковець І. Фьют, «у результаті такого взаємного впливу відбувається процес ремедіалізації медіа, що полягає у тому, що будь-які технологічні інновації в процесі комунікації людина перетворює так, щоб вони відповідали її природному апарату сприйняття, а зрештою, сприяли б успішній комунікації з їх допомогою у полі культури» [6, с. 562].

Взаємний вплив цих двох рівнів у процесі транскодування полягає в синхронному поєднанні їхніх елементів, у наслідок чого «виростає» нова культура, яка є мішаниною традиційних людських значень і комп'ютерних. Отже, відбувається процес трансферу зі світу комп'ютера до світу культури та, навпаки, зі світу старих медіа та їхнього культурного контексту – до світу об'єктів нових медіа. Це спричиняє істотні зміни умов їхнього творення і сприйняття об'єктів нових медіа, зокрема культурних об'єктів.

У тлумаченні визначення нових медіа існують такі поняття, як «інтерактивність», «візуальність», «взаємопов'язаність», «цифрова основа». Інтерактивність, наприклад, досягається за допомогою інформації (звуків, зображення, тексту, гри), яка може бути подана в режимі реального часу і представлена користувачеві в зручній

для нього формі. Завдяки інтерактивності забезпечується безперервне, доступне для загалу та зручне для користувачів поширення надбань культури.

Підсумовуючи зміст дослідженої літератури у сфері цифрових медіа можна виокремити особливості нових медіа, які полягають в таких аспектах:

– можливість зворотного зв'язку;
– прозорість;
– масова реклама;
– користувацький контент (User Generated Content);
– дискусії в коментарях до повідомлень медіа;
– відсутність цензури;
– зменшення ролі гейткіперів (людей, що встановлюють обмеження на зміст і тематику публікацій);
– низький фінансовий поріг входження;
– створення контенту в режимі реального часу (наприклад, текстові трансляції подій);
– гіпертекстуальність;
– використання соціальних мереж як платформ для просунення контенту, як джерело для контенту (наприклад, перепублікація постів із соціальних мереж, використання записів у Twitter та фотографій з Instagram як інформаційний привід);
– мобільні додатки до медійних проектів (наприклад, додаток «Новини 24»);
– висока періодичність публікацій;
– декілька типів подання інформації (аудіо, відео, текст, зображення).

Культурні об'єкти нових медіа, до яких належать як твори мистецтва, перенесені у віртуальний простір, так і ті, що створені за допомогою комп'ютерів у кіберпросторі, підпорядковуються правилам функціювання пристроїв у цифровій парадигмі. Вони є продуктом економічно-ринкової сфери, водночас сприяючи розвитку культури їх використання. Продукція нових медіа має масовий характер. Усе це веде до стирання межі між предметами мистецтва і продуктів виробництва, оскільки художники виконують комерційні замовлення. Унаслідок цього виникають нові стандарти і нові домовленості, з'являється «мова» нових медіа.

Культурний вектор нових медіа, як зазначає С.Л. Уразова «націлений на створення такого якісного мультимедійного продукта, що їхній зміст, зміст текстів, образів відповідає запитам інформаційного суспільства, його духовних цінностей і нормам міжкультурної комунікації, сприяє також формуванню колективної свідомості, націленого на стійкий цивілізаційний розвиток» [5, с. 290]. Відповідно, нові медіа покликані насамперед забезпечити суспільство інформацією культурного змісту, яка сприятиме виробленню спільних культурних цінностей в межах одного народу або на транснаціональному рівні.

Проблемою нових медіа є відсутність належного законодавчого регулювання їхньої діяльності. Науковці наголошують, що розвиток нових медіа довгий час не регулювався: не було фундаментальних законодавчих актів, які б чітко визначали понятійний апарат галузі, указували її статус і систематизували правові відносини в її межах. При цьому Інтернет і нові медіа з точки зору юридичної практики знаходяться на перетині безлічі правових полів, починаючи від журналістського законодавства закінчуючи авторським правом. Такі питання повинні бути, безумовно, вирішені, адже масове поширення культурної інформації через цифрові медіа повинне бути врегульованим.

Висновки. Як ми вже зазначали, на цей момент нові медіа стають не просто середовищем, цікавим споживачам контенту, але й цифровим простором для створення нового змісту. Звична і начебто очевидна межа між виробниками медіаповідомлень та їх споживачами стала стиратися. Це має позитивний ефект на виробництво сучасної культури та її поширення; разом із тим необхідно уберегти суспільство від поширення псевдокультурних цінностей, яке часто проявляється у здійсненні пропаганди та спотворені реальних фактів. Крім того, розвиток нових медіа як засобів поширення культури не повинен відбуватися на шкоду старим засобам культурної комунікації у сфері медіа.

Такі принципи нових медіа відображають зручність та ефективність їх використання як засобів поширення культури. Крім того, використання нових медіа в соціокультурному просторі між людського спілкування цілком відповідає реальним вимогам сучасного інформаційного суспільства. Проте як висновок слід наголосити, що лише добросовісне та розумне використання цифрових засобів передачі інформації може мати позитивний культурний ефект, адже сучасне суспільство в переважній більшості досить позитивно та довірливо ставляться до цифрових медіа як важливих інструментів культурного розвитку.

Література

1. Акименко О.С. Pro et contra дигітальної репродукції, або мистецтво в епоху сучасних медіатехнологій / О.С. Акименко // Культура України. – 2013. – Випуск 40. – С. 92-101.
2. Киреев П.С. Новые медиа в современном информационно-коммуникативном пространстве / П.С. Киреев // Социология. – 2010. – № 2. – С. 115-127.
3. Наумова М.Ю. Нові медіа та традиційні ЗМІ: моделі співіснування / М.Ю. Наумова // Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки. – 2011. – № 13. – С. 86-92.
4. Смол Г. Мозг онлайн. Человек в эпоху Интернета / Г. Смол, Г. Ворган. – М. : Колибри, Азбкуа – Аттикус, 2011. – 352 с.
5. Уразова С.Л. Конвергенция как фактор жизнеспособности масс-медиа в цифровой среде. Теоретический аспект / С.Л. Уразова // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2011. – № 5. – С. 287-293.
6. Шустрова О.И. Способы визуализации экранного изображения с помощью новых и традиционных технологий / О.И. Шустрова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2009. – № 119. – С. 300-304.
7. Crosbie V. Rebuilding Media [Електронний ресурс] / V. Crosbie. – 2006. – Режим доступу до ресурсу: https://digmediaman.files.wordpress.com/2011/09/what_is_new_media_by_vin_crosbie.pdf.
8. Manovich L. The Language of New Media / L. Manovich. – MIT Press, 2001. – P. 49-63.
9. Thompson J. B. Ideology and Mass Culture / J. B. Thompson. – Oxford: Oxford University Press, 1990. – 290 p.

Анотація

Стратонова Н. О. **Нові медіа в контексті сучасних комунікативних практик.** – Стаття.

У статті розглядається феномен сучасної інформаційної культури – нові медіа. Зазначено, що термін «нові медіа» позначає інтерактивні електронні видання, що комбінують формати подання інформації; різновид цифрових медіа. Наприклад, їхнім контентом може бути відео, онлайн-радіо, телевізійна трансляція, анімація, звукове оформлення та власне текст. У контексті сучасних комунікативних практик здійснено їх аналіз, виокремлено критерії існування нових медіа, проаналізовано їхню соціокультурну значеоість. З-поміж категорій нових медіа виокремлено такі: цифровий код, інтерактивність, інтеграція. Зазначено, що ключовою характеристикою нових медіа є їхнє культурне транскодування. Вони мають подвійну структуру: комп'ютерний рівень (програмування) і культурний рівень (зразки комунікативної культури). Культурне транскодування полягає в можливості перекладання одних культурних смислів на інші. Культурний і комп'ютерний рівень, своєю чергою, впливають один на одного. Зазначено, що використання нових медіа в соціокультурному просторі міжлюдського спілкування цілком відповідає реальним вимогам сучасного інформаційного суспільства.

Ключові слова: медіакультура, нові медіа, цифрові медіа, комунікація.

Аннотация

Стратонова Н. О. **Новые медиа в контексте современных коммуникативных практик.** – Статья.

В статье рассматривается феномен современной информационной культуры – новые медиа. Указано, что термин «новые медиа» обозначает интерактивные электронные издания, комбинируют форматы представления информации; разновидность цифровых медиа. Их контентом может быть видео, онлайн-радио, телевизионная трансляция, анимация, звуковое оформление и собственно текст. В контексте современных коммуникативных практик, осуществлено их анализ, выделены критерии существования новых медиа, а проанализированы их социокультурную значимость. Среди категорий новых медиа выделены следующие: цифровой код, интерактивность, интеграция. Отмечено, что ключевой характеристикой новых медиа является их культурное транскодирование. Они имеют двойную структуру: компьютерный уровень (программирование) и уровень коммуникативной культуры. Культурное транскодирование заключается в возможности переложения одних культурных смыслов на другие. Культурный и компьютерный уровень, в свою очередь, влияют друг на друга. Отмечено, что использование новых медиа в социокультурном пространстве между человеческого общения вполне соответствует реальным требованиям современного информационного общества.

Ключевые слова: медиакультура, новые медиа, цифровые медиа, коммуникация.

Summary

Stratonova N. O. **New media in the context of modern communication practices.** – Article.

The article deals with the phenomenon of modern information culture – new media. It is noticed that the term “new media” refers to interactive electronic publication that combined format providing information; a variety of digital media. As an example, their content can be video, online radio, television broadcasting, animation, sound design, and, in fact, the text in the context of modern communication practices, conducted their analysis to isolate criteria for the existence of new media and analyze their social and cultural significance. Among the categories of new media it is singled out the following: digital code; interactivity; integration. It is noted that a key characteristic of the new media is their cultural transcoding. They have a dual structure: the level of computer (programming) and level of the communicative culture. Cultural transcoding is the possibility of shifting some cultural meanings to others. Cultural and computer level, in turn, affect on each other. It is noticed that the use of new media in the sociocultural space between human communication is consistent with the real requirements of the modern information society.

Key words: media culture, new media, digital media, communication.

УДК 130.123.4:378.011.3-051

К. В. Тетерятников
аспірант богослов'я
Національного педагогічного університету імені П. Н. Драгоманова

РЕФОРМАЦІЯ ЯК ФОРМА УСВІДОМЛЕННЯ ТА РЕАЛІЗАЦІЇ СУСПІЛЬНИХ ПЕРЕТВОРЕНЬ

Вступ. У цьому році Європейській реформації виповнюється п'ятсот років. Реформація в Європі, яка проходила в XVI столітті, була однією з найцікавіших періодів всесвітньої історії. Реформація мала вплив не тільки на релігію і богослов'я, але й на економіку, політику та суспільство. Тему реформації можна розглядати, як процес усвідомлення та реалізації суспільних перетворень у Західній Європі з кінця XV ст. і до наших днів. Реформація не оминула Україну того часу, яка була під владою Речі Посполітої, а також сьогодні, під час незалежності.

На українських землях протестанти організовували не тільки свої громади, а й друкарні та школи. Так, біля Кам'янця-Подільського, в селі Панівцях, на початку XVII століття існувала вища кальвіністська школа і друкарня. У 1638 році на Волині протестанти-соцініани організували вищу школу-академію [6]. Протестантизм впливав на українське суспільство того часу, але досвід реформації хоча і не прижився в Україні, але мав свої наслідки і вплинув на реформування православ'я та виникнення уніатської церкви як відповідь на релігійні зміни в Європі.

Протестантизм, попри свій вплив на ранньому етапі, так і не зміг закріпитися на території Східної Європи. Сьогодні представниками віри Лютера, Кальвіна і Цвінглі є євангельські християни пізнього протестантизму, церкви яких виникли в східноєвропейському просторі протягом останніх двох століть. У пострадянських країнах протестантизм – це віра меншини [12]. Історично склалося, що протестантизм не був підтриманий правлячою верхівкою країн Східної Європи, а в пострадянських країнах він виник як результат «реформації знизу», коли багато селян кінця XIX століття і робочих початку XX століття визначилися зі своїми церковними уподобаннями на користь євангельського християнства. Їхній вибір часто приводив до переслідувань з боку влади, тому цей різновид християнства досі відчуває свою травмованість у соціально-політичних питаннях.

Постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями. Сам термін «реформація» має на увазі, що щось піддалося реформам і змінам [8, с. 12]. Період реформації в історії збігається з періодом Відродження і Просвітництва, і, на думку Алістера Мак-Грата, цей період відрізнявся своєю складністю і неоднорідністю в Західній Європі, а цілі реформації далеко виходили за межі реформування доктрини Церкви [9, с. 65]. Дійсно, реформація торкнулася не тільки церковної, релігійної та теологічної життя, вона перетворила соціальну, політичну та економічну сторони життя тих країн, де вона відбувалася. Реформація принесла зсув парадигми, як влучно зауважив католицький богослов Ганс Кюнг [7, с. 237], і початок нового контрастного відліку, де стара доба розглядається в сірих і темних тонах як «темне середньовіччя», а нова доба – це доба позитивних змін, відродження і нового часу.

Спірну термінологію «темне середньовіччя» застосовували не тільки письменники і філософи доби Відродження та історики радянської доби, цей термін застосовують також деякі протестанти. Так, наприклад, Максим Балаклицький, доктор наук із соціальних комунікацій та парафіянин церкви АСД міста Харкова, у своїй статті «Вплив реформації на суспільні процеси в Європі та світі» теж вважає добу Середньовіччя «темним часом» в історії [1].

Реформація, породивши протестантизм, який переживав різні етапи свого розвитку, але його незмінною основою є Святе Письмо, так звана Solo Scriptura, яка мала на увазі, що тільки Святе Письмо, а не Церква має авторитет і вплив на людину та суспільство. Це привело до необхідності створення шкіл, які несли грамотність і освіту для народу. Вплив класичного протестантизму на економічне зростання країн, де він переміг, показує як протестантська трудова етика змінила економіку та суспільство цих країн.

Мета статті. Мета цього дослідження полягає в системному аналізі реформації як форми усвідомлення та реалізації суспільних перетворень, що дає можливість визначити як історичні причини та передумови цього складного явища, так і його глибинний зміст та багатопланові наслідки для розвитку різноманітних аспектів життя величезних суспільних анклавів, і, перш за все, Європи, країн Північної Америки, Австралії та ін. Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких основних дослідницьких завдань, як необхідність дати визначення поняттю реформації, з'ясувати, як реформація привела до усвідомлення та реалізації суспільних перетворень, і показати, як це може бути застосовано в українських реаліях.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Тема реформації як форми усвідомлення та реалізації суспільних перетворень є предметом досліджень і дискусій з метою вивчення феномену впливу реформації на суспільство. Реформація невіддільна від свого історичного контексту – політичного, соціально-економічного й інтелектуального. Це час появи незалежних національних держав, зростання міст, переходу до грошової економіки, появи книгодрукарства, розвитку нового середнього класу [13, с. 985].

Тема реформації сьогодні перебуває в зоні уваги не тільки західних або російських дослідників, а також і українських науковців. Так, професор Національного університету «Острозька Академія» Петро Кролюк у своїй статті «Що дала реформація Європі і Україні?» вказує на позитивний внесок цього історичного явища [5]. Російський вчений, доктор історичних наук М.В. Дмітрієв у своїй статті про московського Лютера – Феодосія Косого – показує, що Реформація торкнулася не тільки «латинської» частини Європи, але й східнослав'янської периферії [4, с. 48]. Професор історії Гарвардського університету Сергій Плохій у своїй книжці «Брама Європи» розмірковує про вплив Реформації та доводить, що це явище проявило не тільки опір західним тенденціям, але і їхню адаптацію, що знайшли своє втілення і в українському католицизмі, і в українському православ'ї [10, с. 127]. Тема Реформації перебуває в полі зору В. Любащенко, М. Черенкова, В. Бачиніна, Р. Соловія, С. Саннікова, А. Денисенко, В. Волковського, П. Кралюка, Н. Хром'як та інших дослідників.

Виклад основного матеріалу. Дослідження у визначеному напрямі передбачає передусім:

– розгляд таких загальних питань щодо поняття і феномена реформації;

– розуміння як реформація привела до усвідомлення і реалізації суспільних перетворень;

– та особливості здійснення принципів суспільних перетворень в українських реаліях.

Поняття і феномен реформації.

Термін «Реформація» використовується в різних значеннях. Його визначення може містити різні елементи, такі як «магістерська реформація», «радикальна реформація», і «контрреформація», або «католицька реформація» [8, с. 16]. Магістерська реформація, або реформація основної течії, має на увазі, що такі реформатори, як Мартін Лютер, Жан Кальвін і Ульрих Цвінглі, були пов'язані зі світською владою, такою як князі, магістрати та міські ради. Вони вважали, що представники духовної влади підзвітні світській владі, а влада допомагає церкві в укріплені дисципліни, у придушені єресей і в підтримці порядку,

© К. В. Тетерятников, 2017

тоді як представники радикальної реформації вважали, що світська влада не має ніяких прав у Церкві. Взагалі реформацію вважають рухом релігійного відродження, яке охопило Європу в XVI столітті та боролося з середньовічним католицизмом, який на той час вироджувався.

Що турбувало реформаторів? По-перше, зловживання римськими папами владою щодо торгівлі індульгенцій призвело до протесту Лютера з його «дев'яносто п'ятьма тезисами». Його розчарування в надмірному благочесті та болісні духовні пошуки спричинили нове прочитання послання до Римлян, де праведність є результатом виключно Божої милості, а не людських заслуг, яка приходе до людини вірою. По-друге, Лютер довів хибні основи папської влади щодо першості Римського єпископа. Ще однією рисою доводів протестантів було розуміння церковного полона Божого слова. Тобто Боже Слово було недоступним для простого народу, а завдяки реформаторам Боже слово пішло в маси на національних мовах. До речі, сам Лютер переклав Святе Письмо на народну німецьку мову, а книжні друкарні могли розповсюдити Біблію набагато швидше, ніж це було раніше. Реформаторів підтримала місцева влада, яка вже не могла терпіти владу римського єпископа.

Але це не означає, що в реформаторів було все гарно. Критика будь-якої системи призводить до критики тих, хто сам критикує. А розкол із римською церквою призвів до багатьох локальних розколів серед протестантів. Біблія стала ближче до людей, але тепер Біблію міг не тільки читати, але й трактувати кожний, що привело до багатьох розколів і появи великої кількості протестантських церков.

Реформація наддала новий імпульс проблемі свободи. У 1525 р. у Німеччині вийшов у світ юридичний документ «Дванадцять статей», у якому стверджувалось, що селяни народжуються вільними і тому феодальне право бреше, наполягаючи на протилежному. У цей час виникають важливі релігійні та соціально-політичні передумови щодо правового забезпечення свободи віросповідання [2, с. 242].

Результатом реформації стала також так звана протестантська трудова етика. Реформація привела до секуляризації християнства, а етичний аспект став переважати над релігійним [3, с. 210]. Відповідно, трудова етика перестала бути релігійною та стала орієнтуватися переважно на «світської» діяльності. За Лютером, «цивільні професії, скромна діяльність в будинку й у дворі, на підприємстві і на посаді слід вважати не тим, що відволікає від неба, а тим що вважається дійсно духовним заняттям» [3, с. 211]. Через свою діяльність у світі з його перетворення, віруючий може засвідчуватися в тому, що він знаходиться серед обраних, і тим самим заспокоювати свою стривожену совість через захопленість діяльністю у світі.

Розуміння як реформація привела до усвідомлення та реалізації суспільних перетворень.

Реформація, розпочавшись в XVI столітті змінила історію та започаткувала нові погляди у світі. Реформації характерне позитивне відношення до світського порядку та відданість йому, що мало велике значення для формування сучасної західної культури. Також необхідно розуміти, що релігійні ідеї часто перебувають під впливом соціального контексту, у якому вони розвиваються.

Реформатори вважали, що справжнє християнство має позитивне ставлення до світу і в цьому плані вони відрізнялися від християнства Середньовіччя, яке відкидало світ і ставилося до нього з певною зневагою. Істинні віруючи повинні були піти зі світу до монастиря. Але протестанти думали інакше. Християни можуть служити Богові у світі. Справжнє діло християнського життя було в містах, ринках серед суспільства, а не в ізоляції чернечої келії [8, с. 267-268]. Такий зсув парадигми привів до повної трансформації взаємовідносин християнина у світі й до реалізації суспільних перетворень. Протестанти не дивились на життя в повсякденному світі як на другорядний вибір і це приводило до разючих відмінностей.

З приходом Реформації формуючи центри християнського життя перемістились із монастирів на ринкові площі. У цьому переході відображаються політичні, соціальні, економічні та церковні зміни, що лежать в основі формування сучасної західної культури.

Реформатори вчили, що пізнання Бога як Творця не можна відокремлювати від пізнання творіння, а християни повинні проявляти повагу, турботу і прихильність до світу, зважаючи на свою вірність, покірність і любов до Бога. Бути християнином не значить, що необхідно відмовитися від світу, бо відмова від світу означає відмову від Бога, який створив цей світ. Це привело до зміни економічного центру Європи і переходу від католицьких французьких, іспанських та італійських міст у протестантські нідерландські, англійські, шотландські та німецькі міста.

Оскільки чернеча ідея про покликання приводила до залишення світу, реформатори рішуче відкинули це, бо Бог кличе свій народ не просто вірити, але й виражати віру в визначених областях життя. Це привело до того, що покликання мало на увазі не тільки духовне служіння Богу, але й світську діяльність та кар'єру. Тому реформатори не розрізняли «святе» і «світське», бо не було корінних відмінностей між «духовним» і «світським» порядком [8, с. 270].

Реформація змінила політичне обличчя Європи, коли був поставлений під сумнів ряд уявлень щодо політичної та соціальної стабільності Західної Європи. Середньовічні уяви про порядок були статичними: кожній людині було дано певне місце в суспільстві при народженні, і його змінити було неможливо. Але протестантизм запропонував тезу про те, що положення людини у світі залежить від її власних зусиль.

Привабливість цієї ідеї була очевидною в Європі, вона вплинула на політичне і соціальне життя суспільства. Якщо раніше було розуміння, що влада освячена Богом і тому невразлива та незмінна, то зараз влада правителя обмежувалась правом; якщо правитель перевищує свої повноваження, він припиняє бути правителем і не може користуватися правами і привілеями правління. Усе це в майбутньому створило необхідні передумови виникнення громадянського суспільства.

Як відтворити принципи суспільних перетворень в українських реаліях?

Ідеї реформації можуть стати лейтмотивом стратегічних змін у пострадянському суспільстві. Усвідомлюючи необхідність у змінах і перетвореннях, ми тут стикаємося з дефіцитом реформаторів. Пристосовництво вбиває реформаційний дух, але очевидна криза керівництва відкриває не тільки проблему, але й можливість для становлення нового покоління лідерів в українському суспільстві.

Коли ми говоримо про реформацію, ми маємо на увазі потребу в постійних реформах у всіх сторонах життєдіяльності суспільства. Але якість реформ залежать від релігійних ідей. Реформатори не поділяли світ на чорно-білі кольори і дивилися на нього позитивно, що в майбутньому приведе до того, що саме протестантські країни покажуть світові, як можна соціально захищати своїх громадян, піднімаючи не тільки економічний рівень, але й соціальний.

Зрозуміло, що усвідомлення та реалізація суспільних перетворень було досягнуто завдяки реформації і релігійна сторона життя має суттєвий вплив на соціальний контекст. В українських реаліях, щоб здійснити принципи суспільних перетворень, необхідно зрозуміти, що нам заважає прийти до змін і збудувати нову країну?

По-перше, треба зрозуміти, що нам необхідний релігійний поштовх. Релігійний світогляд може заважати або стимулювати процес суспільних перетворень. На цей момент українське суспільство, хоча і вважає себе православним суспільством, насправді є таким тільки номінально. Ми не бачимо тут серйозних зрушень, тому суспільство дуже важно консолідувати, направляючи його до розуміння, що працею християнина у світі є реалізація його любові до Бога, і таким чином приводячи до усвідомлення відповідальності в плані суспільних перетворень.

По-друге, положення людини у світі дійсно залежить від її власних зусиль, і це передбачає, що позитивні або негативні зміни є наслідком вчинків і рішень самої людини, а не тільки навколишнього середовища і соціуму. Тобто ми самі можемо змінити обставини нашого життя на краще не тільки в особистому сенсі, але і в загальному. І прикладом є саме Реформація, яка показала світові форму усвідомлення та реалізації суспільних перетворень.

Висновки та перспективи подальших пошуків у цьому науковому напрямі. Системний аналіз цього складного явища, яке привело до усвідомлення та реалізації суспільних перетворень, дає можливість побачити, у чому полягали історичні причини реформації, будучи зумовленими необхідністю змін. Ці історичні причини визначають унікальність і неповторність цього явища, але ми можемо побачити також, де які принципи, що були виявлені у явищі Реформації та зможуть допомогти сьогодні в тому, щоб суспільні перетворення могли бути усвідомленими та реалізованими. Це принципи позитивного погляду на світ, місце людини, яка може змінювати реальність у світі, розуміння цінності свободи і протестантської трудової етики, яка в підсумку приводить до збагачення і зростання соціального рівня населення.

Осмислюючи основні шляхи подальших пошуків в тому, наскільки можливо усвідомити і реалізувати суспільні перетворення, можна виокремити декілька специфічних умов, які допоможуть окреслити цю проблематику сучасними науковцями:

– усвідомлення універсальності принципів реформації;

– усвідомлення неабсолютності релігійного фактора реформації як процесу секуляризації релігійного суспільства;

– сприяння активізації інтелектуального потенціалу науковців.

Перспективи подальших пошуків передбачають, що необхідно не тільки виявити принципи перетворень на основі такого явища, як реформація, але і визначити дорожню карту трансформаційних процесів, які б стали стратегією розвитку країни.

Література

1. Балаклицкий М. Влияние Реформации на общественные процессы в Европе и мире / М. Балаклицкий [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://r500.ua/vliyanie-reformatsii-na-obshhestvennye-protsessy-v-evrope-i-mire/#sthash.mzvfLBNG.dpuf.
2. Бачинин В.А. Малая христианская энциклопедия : в 4 т. Социология, политология, правоведение. Том 2 / В.А. Бачинин. – СПб. : Шандал, 2004. – 368 с.
3. Булгаков С.Н. История экономических и социальных учений / С.Н. Булгаков. – М. : Астрель, 2007. – 988 с.
4. Дмитриев М.В. Московский «Лютер или, скорее, Цвингли». Предшественники российских евангельских христиан в эпоху Ивана Грозного. Традиция подготовки служителей в братстве евангельских христиан-баптистов. История и перспективы : сборник статей / М.В. Дмитриев. – М. : РС ЕХБ, 2013. – 261 с.
5. Кралюк П. Що дала Реформація Європі і Україні? / Кралюк П. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://gazeta.dt.ua/HISTORY/scho-dala-reformaciya-yevropi-i-ukrayini-_.html.
6. Кралюк П. Реформація – втрачений шанс українців? / Кралюк П. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.radiosvoboda.org/a/27966515.html.
7. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Г. Кюнг. – СПб. : Алетейя, 2000. – 442 с.
8. Макграт А. Богословская мысль реформации / А. Макграт. – Одесса : ОБШ «Богомыслие», 1994. – 316 с.
9. Макграт А. Введение в христианское богословие / А. Макграт. – Одесса : «Богомыслие», 1998. – 493 с.
10. Плохій С. Брама Європи. Історія України від скіфських воєн до незалежності / С. Плохій. – Харків : Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2016. – 496 с.
11. Теологический энциклопедический словарь / под редакцией Уолтера Элвелла. – М. : Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – 1488 с.
12. Тетерятников К. Реформація: східноєвропейські виміри / К. Тетерятников [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.religion.in.ua/main/32582-reformaciya-sxidnoyevropejski-vimiryuvannya.html.
13. Wright D.F. Reformation, Protestant. Evangelical dictionary of theology / D.F. Wright / Edited by Walter A. Elwell. – 1997. – P. 985-988.

Анотація

***Тетерятников К. В.* Реформація як форма усвідомлення та реалізації суспільних перетворень.** – Стаття.

Стаття присвячена темі реформації як формі усвідомлення та реалізації суспільних перетворень. Реформація є феноменом, який мав вплив на все західноєвропейське суспільство, а згодом і на весь світ. Реформації було притаманне позитивне ставлення до світського порядку та відданість йому, що мало велике значення для формування сучасної західної культури. З цією метою детально аналізуються поняття реформації як форми усвідомлення та реалізації суспільних перетворень. Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких основних дослідницьких завдань, як необхідність дати визначення поняттю реформації, з'ясувати, як реформація привела до усвідомлення та реалізації суспільних перетворень, і показати, як це може бути застосовано в українських реаліях. Автор доводить, що ідеї реформації не тільки актуальні для України, але і є тією реальністю, тим шляхом, яким може йти українське суспільство майбутнього, щоб досягти розвитку і прогресу.

Ключові слова: протестантизм, реформація, український контекст, богослов'я, суспільство, перетворення.

Аннотация

***Тетерятников К. В.* Реформация как форма осознания и реализации общественных преобразований.** – Статья.

Статья посвящена теме реформации как форме осознания и реализации общественных преобразований. Реформация является феноменом, который имел влияние на все западноевропейское общество, а затем и на весь мир. Для Реформации было характерно положительное отношение к мирскому порядку и преданность ему, что имело большое значение для формирования современной западной культуры. С этой целью подробно анализируются понятия Реформации как формы осознания и реализации общественных преобразований. Достижение поставленной цели предполагает решение таких основных исследовательских задач, как необходимость дать определение понятию реформации, выяснить, как реформация привела к осознанию и реализации общественных преобразований, и показать, как это применимо в украинских реалиях. Автор доказывает, что идеи реформации не только актуальны для Украины, но и является той реальностью, тем путем, по которому может идти украинское общество будущего, чтобы достигнуть развития и прогресса.

Ключевые слова: протестантизм, реформация, украинский контекст, богословие, общество, преобразование.

Summary

***Teteryatnikov K. V.* Reformation as a form of awareness and realization of social transformations.** – Article.

Article dedicated to the Reformation, as a form of understanding and implementing social change. Reformation – is a phenomenon that had an impact on all of Western society, and eventually the whole world. Reformation was characterized by a positive attitude towards secular order and devotion to him that was of great importance for the formation of modern Western culture. For this purpose, a detailed analysis of the concept of the Reformation as a form of understanding and implementing social change. Achieving this goal involves solving such basic research tasks as the need to define the Reformation, to find out how the Reformation led to the realization and implementation of social reforms and show how it can be applied to Ukrainian realities. The author argues that the ideas of the Reformation not only important for Ukraine, but is the reality, and which may go Ukrainian society of the future to achieve development and progress.

Key words: Protestantism, Reformation, Ukrainian context, theology, society transformation.

УДК 141:171

Г. Г. Фесенко
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри історії і культурології
Харківського національного університету
міського господарства імені О. М. Бекетова

МІСЬКИЙ ЛАНДШАФТ У КОНТЕКСТІ ЕКОФІЛОСОФІЇ

У сучасній ситуації прискорення урбанізації посилюється інтерес до екологічних візій, а також впливу природних стихій на життєдіяльність міст [1]. Разом із науково-практичними пошуками способів мінімізації впливів забудови на навколишнє середовище міста, пропонуються екофілософські візії міст з особливим акцентом на цінності природних систем. У дослідницькому полі урбаністики осмислюються модерністські та постмодерністські концепції організації «ландшафтних зв'язків» міста з довкіллям. Питання природно-штучних трансформацій, необхідних для формування екокомфортного міського середовища набувають усе більшої актуальності.

Так само екологічний підхід до осмислення міста потребує поглибленого аналізу з боки гуманітаристики та окреслення різноманітних міських ландшафтів у контексті «людина-природа». У постмодерному міському ландшафті зміщуються акценти: від дизайну будівель до організацій «просторів поміж будинками». Взаємозалежності природних та соціокультурних компонентів міських ландшафтів презентуються, як у контекстах стратегій «збереження-підтримки», так і «перетворення» міських ландшафтів, а також стають об'єктами різноманітних міждисциплінарних розвідок. Разом із тим екософське окреслення урбанізму в контексті множинності форм творення суб'єктами міських локацій є новим дослідницьким завданням для вітчизняної філософії.

Екофілософські дискурси «міського середовища» набувають значимості не тільки на теоретико-методологічному рівні, а й у зв'язку із важливими практичними завданнями. Українські міста, що тривалий час формувалися в рамках модерної традиції містобудування, потребують ревіталізації міських просторів. Зараз існує нагальна потреба у розробці відповідних концептуальних підходів для розробки просторово-архітектурних рішень щодо формування міських ландшафтів на принципах екологічного балансу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій засвідчив, що міські ландшафти розглядаються урбаністикою, як у фокусі природних параметрів, так і соціокультурних. Екологічне осмислення міського середовища формується переважно у міждисциплінарному методологічному полі урбаністики, соціології, культурної антропології, географії та ін. Так, Енн Спірн пропонує критичний огляд досліджень з екологічної урбаністики [2]. Прихильниця урбан-екологічного підходу в архітектурі Сусанна Хаган акцентує увагу на необхідності повернення у місто «гармонії з природою» [3]. Соціальні екологи, звертаючись до екологічних проблем, наголошують на необхідності зміни екологічної поведінки, зміні культурних установок сучасним суспільством та відмові від антропоцентризму. Метаекологічний урбанізм кидає виклик загальноприйнятому розумінню міського і не-міського, а також способу осмислення міста як «культурної надбудови».

Арне Несс, автор концепції глибинної екології, наголошує на необхідності виходу дослідницьких стратегій щодо проблем погіршення стану навколишнього середовища за межі «чистої науки» у сферу філософії (екософії) [4]. Мова йде про спосіб пізнання на засадах «глибинних екологічних принципів», цінності життя і природи. За А. Нессе, філософія пропонує більш загальний форум для фундаментальних дискусій, й зокрема екософія – «філософію екологічної гармонії або рівноваги» [5, с. 6]. Екософія оперує не тільки «фактами» про забруднення, ресурси, населення і т. ін., а також ціннісними пріоритетами.

Фелікс Гваттарі, осмислюючи взаємодії екологічної та соціальної сфер, зазначав: «Без змін у соціальному та матеріальному середовищах не можуть відбутися зміни у свідомості. Тут ми знаходимося в присутності кола, яке веде до «екософії», що єднає екологію навколишнього середовища, соціальну та світоглядну екології» [6, с. 264]. Загалом слід зазначити, що зарубіжні дослідники виявляють активний інтерес до екологічної урбаністики, на відміну від вітчизняних, які залишають поза свої уваги екофілософський контекст міського середовища. Рівень і характер розробленості проблематики ландшафтного урбанізму в сучасному гуманітарному знанні роблять актуальним поєднання двох перспектив – екофілософії й урбаністики – в єдиній теоретико-практичній площині.

Метою дослідження є екофілософське осмислення просторового феномену міста в частині виявлення концептуальних основ для творення природозберігаючих урбан-ландшафтів. Для досягнення поставленої мети пропонується розв'язати такі завдання: по-перше, представити ретроспективу урбаністичних візій щодо місця Природи у міському бутті; по-друге, виявити особливості «присутності» природи у просторі міста; по-третє, окреслити екофілософські «координати» візії міста.

Виклад основного матеріалу. Відомо, що протягом багатьох століть мислителі звертались до взаємозв'язків людини і «місця проживання». Антропогеографічні ідеї формувалися, починаючи з трактату Гіппократа «Вітри, води, місця», де описані просторово-кліматичні впливи на фізичний стан місцевих спільнот. Давньоримський архітектор Вітрувій у трактаті «Про архітектуру» описав кореляцію між розташуванням вулиць, орієнтацією будівель та сезонними закономірностями природи (сонця і вітру). Трактат Леона Альберті про архітектуру, написаний в середині XV століття, розширює ці рекомендації щодо узгодження архітектурно-просторових рішень міст (вулиць, площ і будівель) з характером їх середовища. Автор розвивав ідею, що міста мають сприяти зміцненню здоров'я містян, їх безпеці, бути зручними та разом із тим не порушувати природні процеси. Л. Альберті звертав увагу на «силу природи», здатну долати та знищувати будь-які штучні бар'єри, і навів історичні приклади міст, що постраждали від природних стихій (сейсмічної активності, повеней тощо). В екологічних ідеях Джорджа Марша («Людина і природа», 1865) повторюється Альбертівське попередження, що «людська непередбачливість» призводить до такого стану земної поверхні, що ставить під загрозу саме існування людини. Автор виступає за рекультивацію спустошених людською діяльністю земель шляхом «співпраці» (co-worker) з природою у відновленні пошкодженої «тканини землі».

Загалом відбувається переосмислення ролі природи в процесах розвитку міста, зокрема, при розбудові «гармонійного середовища»; через екочутливе урбаністичне планування і облаштування якісних життєвих просторів; створенні значимих цінностей для міста. Зокрема, міське середовище має бути таким, куди люди прагнуть приїхати, жити і працювати. Отже, міське середовище міста має бути здатним підтримувати їх здорове функціонування. Примітно, що виявлення взаємозв'язків міста та натури дотичні до проблем з дослідження ефектів територизації, детериторизації та ретериторизації. Своєрідним аналітичним інструментом, що дозволяє критично висловлюватися про місто, трансформувати його, долати відчуженість, зрушувати граничні межі просторів, є осмислення міста як крайнього

© Г. Г. Фесенко, 2017

прикладу впливу людини на природне середовище, що часто призводить до «стирання» граничної межі між натурою та культурою.

Одночасно, слід зазначити, що підхід Джорджа Марша був сприйнятий ландшафтними архітекторами, які розробили міські парки, бульвари і т. ін. в рамках широкої програми по зміцненню здоров'я, безпеки та добробуту містян. Архітектори орієнтувалися на «природні процеси» у конструктивних рішеннях з ландшафтної інфраструктури бульварів, трамвайних ліній, річок і т ін. Критиці піддавалася сітчаста система вулиць з прямокутними мікрорайонами, в яких зазвичай розміщені перенаселені ряди будинків. На противагу впорядкованому міському середовищу пропонувалися варіанти криволінійних доріг, що пов'язують індивідуальні домоволодіння, наближені до втілення ідеалу спокійного заміського життя.

До початку XX століття спостерігалися певні розбіжності в урбан-візіях, точилися дискусії чи треба відновлювати існуючі міста або будувати нові «міста-сади» в сільській місцевості. Була презентована альтернатива індустріальному місту – місто-сад, що спроможне поєднати найкращі форми міського та сільського життя. Так, Ебенезер Говард, автор філософської утопії «Міста-сади майбутнього» (1898), окреслив принципи планування міст, що не порушують гармонії з природою, та сплановані таким чином, що містять сумірні локації житлових будинків, промисловості та сільського господарства. Ідеї Ебенезера Говарда стали поштовхом до глобального руху і були втілені у практиках містобудування Великої Британії (Летчворт (1909), Велвін (1920) та інших країн (зокрема, австралійська столиця Канберрі, німецьке місто Хеллерау, фінське Тапаніла, латвійське Межапарк).

Урбан-візія міста як природного організму (місто-сад) концептуально розвивається під впливом соціальної філософії Герберта Спенсера. Засновник органічної школи в соціології утвердив тезу, що теорія біологічної еволюції може бути застосована для пояснення еволюції суспільства. Ідею про місто як соціоприродну органічну цілісність формує Патрік Геддес. Він, натхненний філософією міста-сада і перебуваючи під впливом соціальної теорії Герберта Спенсера, пропонує власне бачення еволюції міст («Міста в еволюції», 1915). Для нього містобудування – це не просто сукупність архітектурно-просторових робіт, узгоджених з природним ландшафтом, комфортних для здоров'я людей, а й пошук форм, у яких можлива самореалізація містян. А це так само спонукає його до ідеї, що майбутні трансформації у плануванні мають ґрунтуватися й на розумінні своєї природної і культурної історії, а також її присутності у життєвих процесах сьогодення [7, с. 2]. Патрік Геддес пропонує еволюційний підхід до осмислення міст (від стану, якими вони є, як змінюються, і якими вони можуть бути) для керівництв міськими планами і міськими проектами, адаптованими до специфіки «характеру і духу» кожного міста [7, с. 138-139].

Послідовник Патріка Геддеса, соціальний філософ і історик-урбаніст Льюїс Мамфорд, критикуючи бачення міст та міського дизайну як організації/конструкції навколо природи людських тіл, запропонував концепцію «органічного гуманізму». Він зазначав, що фізичне проектування міст і їх економічні функції є вторинними у порівнянні з роллю природного середовища і духовних цінностей людської спільноти». У роботі «Місто в історії» (1961) він дослідив розвиток міської цивілізації, критикував тенденції до розростання міст, а також наголошував на необхідності підкреслювати у містоплануванні органічний зв'язок між людьми та їх житлом. Ідеальним містом для нього є середньовічне місто, а сучасне місто порівнює з римським через схожу тенденцію до «розповзання мегаполісу».

Льюїс Мамфорд також відмічав, що органічне розуміння досягається через осмислення складних взаємозв'язків міських та сільських аспектів навколишнього середовища у архітектурі та міському дизайні [8, с. 164]. Він наголошував на формотворчому внеску природи (річок, заток, гір, лісів, рослинності, клімату), а також людської історії та культури. Відомий урбаніст також критикував «антиурбаністичний» розвиток післявоєнної Америки та зазначав, що ідеї «органічного гуманізму» здатні відігравати роль своєрідних гальм для технологічного прогресу. Адже, на його думку, різні технології, що виникли в контексті мегатехніки, поряд з очевидними перевагами привели до непередбачуваних і шкідливих побічних ефектів.

В урбан-філософських візіях Люїса Мамфорда міський ландшафт постає одночасно «продуктом землі» та «способом людини виражати свої думки». Міська спільнота має стримувати технології заради інтегральних відносин «людина-природа».

Увага Льюїса Мамфорда до природних характеристик міського буття, з урахуванням екологічної оцінки технологій і техніки в цілому, засвідчила його прихильність до розвитку міських ландшафтів у контексті органічного гуманізму. Він звернув увагу на необхідність створення технологій, які функціонували б екологічно відповідальним чином (біотехніку). Біотехніка як продукт неодарвіністської свідомості, як постіндустріальна форма мислення визнає взаємні впливи між станом живого організму і станом навколишнього середовища. За Мамфордом, біотехнічне суспільство замість мегатехнічного прагнення до влади буде орієнтуватися на гомеостатичне співвідношенням між ресурсами і потребами.

Екоурбаністські ідеї Л.Мамфорда вплинули на подальший розвиток урбаністики Кевіном Лінчем і Яном Мак-Харгом, які також поділяли ідеї, що природне середовище має соціальне значення і має бути культивоване у міському дизайні. Втім слід відмітити, що ці дослідники міського простору хоча й мали спільне бачення принципів сучасного містопланування, були зосереджені на різних об'єктах. Для Кевіна Лінча місто – це місце буття людини, має оцінюватися з точки зору наявності «хороших форм», наскільки добре вони підтримують життя людини [9]. Позиція Яна Мак-Харга вибудовується з ідеї про місто як місце природних процесів, що використовуються людиною, та твердження, що будь-яке місце може бути зрозуміле тільки через його фізичну еволюцію [10].

Гарна міська форма обов'язково має відповідати вимогам узгодженості з природою, вона має бути вітальною (сталою, безпечною, узгодженою), змістовною смислами (яка може бути ідентифікована, структурована, конгруентна, прозора, та ін.), доступною (з точки зору поваги до різноманітності, справедливості, внутрішньої керованості). Також міське середовище має бути співзвучним (consonance) з біологічною структурою людини і підтримувати природні ритми.

К. Лінч звертав увагу на роль, яку відіграють природні особливості у виявленні/та посиленні ідентичності, когерентності міської форми вулиці з «регіональним масштабом». Ним запропоновано оцінювати зв'язки між людськими цінностями і фізичними формами міст в урбан-формах відповідно до трьох теоретичних конструктів: місто-космос, місто-машина, місто-організм [9, с.73-98].

Ян Мак-Харг наголошував на необхідності здійснення «екологічної інвентаризації» локацій при плануванні і проектуванні міст. Екологічна інвентаризація окреслює контрольний перелік взаємопов'язаних систем (клімат, геологія, гідрологія, ґрунт, рослинність і дикі тварини), корисних не тільки для розуміння, яким місце/place стає, щоб бути, але і в якості діагностичного інструменту, що в іншому випадку можуть бути упущені/втрачені. Для Яна Мак-Харга дизайн був еволюційною стратегією, засобом адаптації. У своїй роботі «Дизайн з природою» [10] він розглядав місто як патологічне середовище, й фокусує увагу на плануванні передмість і міських районів, на відміну від центру міста і міських районів. Його підхід до екологічного планування важливий особливо у частині дизайну саду як необхідного елементу житлової забудови. Автор звертався до минулих філософсько-архітектурних традицій, зокрема критикував дизайн саду у стилі французького бароко через підкорення природи, і разом з тим позитивно оцінював англійську тра-

дицію садово-паркової архітектури (де менше нерухомого аристократичного дизайну і більше чутливості, переплетеності людського і природного світів). Ян Мак-Харг мислив в радикальній опозиції до промислового дизайну міст, який описував в категоріях «домінування та знищення».

Екологічний підхід до проектування міст, міського дизайну ґрунтується на розумінні міста як місця проживання, й одночасно як частини природного світу – динамічної екосистеми з глибоким контекстом. Окреслюється стратегія «вирощування» природи, як саду, на відміну від традиційного «підкорення» Природи у місті. Екологічний урбанізм прагне встановити більш збалансовані відносини між натурою і культурою, а також орієнтований на адаптивний процес (адаптації, а не панування) «життя з» природою (а не «жити над»). Звідси й сучасні пошуки альтернативної філософії екологічного планування міст, визнання міського дизайну потужним інструментом адаптації.

Пошуки нових форм ревіталізації міських ландшафтів ґрунтуються на інвайроментальних цінностях, що розкривають базові потреби людини у відтворенні життєвих сил та середовища для проживання (фізичного, соціального). Екофілософія виявляє зацікавленість у збереженні, як природних, так і культурних ландшафтів. Адже індустріалізація часто супроводжувалася кардинальними змінами ландшафтів (перекривалися водоймища, річки і водоспади для гідроенергетичних цілей), які фактично знищували цілі екосистеми. До того ж не тільки природа опинялася під загрозою, а й сільські громади з їх традиційним способом буття. Люди в цих спільнотах були позбавлені природної основи для їхньої господарської діяльності та були змушені переселитися у великі міські центри і зайняти промислові робочі місця. З екофілософської точки зору такі урбаністичні процеси оцінюються як загрозливі як для природи, так і культури, а тому як небажаний розвиток сучасного суспільства. Для екофілософії важливим є збереження природи і культури, або культури разом з природою. Ця філософія може розглядатися як форма моністичного екоцентризму через акцентуацію на ролі інтеграції людства і культури, збереженні різноманіття екосистем і культурних ландшафтів. У екофілософському розумінні у культурному ландшафті проявляється інтеграція людей з природою, що на онтологічному рівні передбачає реінтерпретацію дуалізму людини і природи.

Екологів і постмодерністів нашого часу, безумовно, надихнула філософія Мартіна Гайдеґґера, зокрема, його критика антропоцентричного світогляду як «панування» над природою. Філософ зазначав, що буття «пригнічене» вузькими рамками християнства та світською, гуманістичною, технологічною з філософією Заходу, й одночасно закликав жити автентично на Землі. Він черпав інтелектуальне натхнення у досократівских філософів, які, на його думку, були ближче до первісної думки і до Природи, із якою він безпосередньо спілкувався, гуляючи в полях і лісах поблизу свого будинку. Бути – означає для нього «населяти якесь місце», піклуватися і творити це місце [11]. Мешкати, жити – це перш за все звільняти щось, дозволивши йому стати самим собою, тим, чим воно є за своєю суттю. Мешкати – це піклуватися про речі, так щоб вони існували і поверталися до свого власного первинного стану. У підсумку Мартін Гайдеґґер прийшов до біоцентричної позиції, коли люди «дають жити життю».

Сучасні екофілософи, услід за М. Гайдеґґером, стверджують, що певні метафізичні ідеї відповідальні за руйнування навколишнього середовища, а значить існує потреба в оновленні розуміння світу, в філософсько-онтологічних зрушеннях: від антропоцентричного і утилітарного розуміння світу до розуміння, яке дозволяє речам бути. Неантропоцентричне людство, ймовірно, започаткує практики, які будуть виявляти повагу і піклуватися про усе живе на Землі. Екофілософія постає своєрідним пошуком мудрості щодо глобального дому (будинку), тобто навколишнього середовища та усіх речей, щоби природно жити у ньому. У практичному аспекті, екофілософія є відмовою від способу життя і практики західної індустріальної цивілізації, її способів боротьби з навколишнім середовищем, і є спробою виявити і сформулювати принципи альтернативних підходів до природи на рівні публічної політики і персональних/особистісних рішень.

Екофілософія є переглядом підходів до розуміння взаємозв'язків природа-культура як на рівні онтології, так і на рівні етики. Відповідно екофілософські візії міського ландшафту повинні включати, як теоретичні (концептуальні), так і практичні виміри. У зв'язку з цим пропонується виділяти: екофілософію як концептуальне знання й екософію як практичну філософію (на особистому рівні, в тому сенсі, в якому людина може мати свою філософію).

У сучасному екорусі беруть участь різні соціальні групи, яких об'єднує бажання протидіяти деградації навколишнього середовища. Учасники руху впорядковують вулиці, парки. Зокрема, популярності набувають локальні урбан-дії з перепланування публічних просторів на рівні вулиці, будинку, що здійснюються із широким залучення мешканців. Мова йде про так званий «тактичний урбанізм» [12, с. 17]. Наприклад, «партизанське садівництво» (Guerrilla gardening) «відвойовує» землю не для людей, а для природи. Через організацію «міських городів», озеленення занедбаних міських локацій відбувається своєрідне «повернення» міста природі. Екологічну проактивність часто виявляє молодь [13, с. 148], вони більше обізнані у нових технологіях, і беруть участь і міських проектах зі зменшення наслідків зміни клімату (таких, як імплементація екологічно чистих технологій, екомодернізація інфраструктури і т. ін.). Екокомпетенції молодіжних рухів поширюються й на стратегії щодо реалізації соціальних та економічних прав, в тому числі право на екологічно чисте житло, навколишнє середовище, охорону здоров'я тощо. Молодіжні втручання у міський простір виявляються через активність в озелененні та прибиранні міських територій, а також у створенні «зелених команд», які пропонують професійні послуги з навчання та розвитку екобізнесу. Безперечно, що подібні молодіжні урбан-практики мають неабияку цінність з точки зору «людських інвестицій» у місто.

Висновки. Ретроспективний огляд урбан-трансформацій засвідчив особливості зв'язків «місто-природа» у модерних і постмодерних архітектурно-просторових формах. Запропонований у дослідженні смислотворчий горизонт екофілософського витлумачення міського середовища дозволив окреслити своєрідний історичний цикл у просторових трансформаціях міст: від сумірних людині до «відчужених», і далі – «повернення» людини до природи, що поступово «гуманізується» шляхом ревіталізації міського буття. Екофілософська позиція щодо людського буття як співбуття з природою вимагає відкритості ландшафту до природи та артикуляції параметрів екозбалансованого ландшафту постмодерних міст. Екофілософська опція міського простору дозволяє виявити сутнісні взаємозв'язки між характером облаштування публічних просторів та рівнем інтерактивності містян. Учасники екологічних рухів у процесі своєї активності витворюють різноманітні ландшафтні форми, й одночасно продукують новий тип екодизайну міста.

Філософсько-урбаністичне відтворення екологічних моделей життєвого простору міста, на нашу думку, потребує подальшого поглибленого дослідження. Перспективи подальших розвідок можуть бути пов'язані з осмисленням вітчизняних тенденцій екологічного урбанізму.

Література

1. Sundermann L. Mind the risk – A global ranking of cities under threat from natural disasters / L. Sundermann, O. Schelske, P. Hausmann. – Zurich : Swiss Reinsurance Company Ltd, 2014. – 39 pp.

2. Spirn A. Ecological urbanism: a framework for the design of resilient cities / A. Spirn [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://annewhistonspirn.com/pdf/spirn_ecological_urbanism-2011.pdf.

3. Hagan S. Ecological urbanism / S. Hagan // The architectural review. – 2015, 16 March. – [Електронний ре-

сурс]. – Режим доступу : http://www.architectural-review.com/archive/viewpoints/ecological-urbanism/8679977.fullarticle.

4. Naess A. Ecology, community, and lifestyle: outline of an ecosophy / A. Naess; transl. and ed. D. Rothenberg. – Cambridge : Cambridge University Press, 1989. – 130 pp.

5. Naess A. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: a summary / A. Naess // Philosophical dialogues: Arne Naess and the progress of ecophilosophy / edited by Nina Witoszek and Andrew Brennan. – Lanham, Boulder, New York, Oxford : Rowman & Littlefield Publishers, 1998. – P. 3–7.

6. Guattari F. Remaking Social Practices / F. Guattari // The Guattari Reader ; editor G. Genosko. – Oxford, Blackwell : Blackwell Publishers Ltd, 1996. – P. 262–273.

7. Geddes P. Cities in evolution: an introduction to the town planning movement and to the study of civics / P. Geddes. – London : Williams & Norgate, 1915. – 432 pp. –[Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://archive.org/stream/citiesinevolutio00gedduoft#page/2/mode/2up.

8. Mumford L. The city in history: its origins, its transformations, and its prospects / L. Mumford. – New York : A Harvest Book Harcourt, Inc, 1989. – 657 pp.

9. Lynch K. Good city form / K. Lynch. – Cambridge, London: MIT Press, 1984. – 514 pp.

10. McHarg I. Design with Nature / I. McHarg ; 25th Anniversary Edition. – 1995. – 208 pp.

11. Гайдеґґер М. Будувати, проживати, мислити / М. Гайдеґґер // Незалежний культурологічний часопис «Ї». – 1989. – № 1. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.ji.lviv.ua/n1texts/heid2.htm.

12. Tactical urbanism. Vol.1. Short term action. Long term change [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://issuu.com/streetplanscollaborative/docs/tactical_urbanism_vol.1.

13. Фесенко Г.Г. Молодіжний простір у філософсько-урбаністичній традиції / Г.Г. Фесенко // Актуальні питання філософії та політології. – 2017. – № 15. – С. 146–149.

Анотація

***Фесенко Г. Г.* Міський ландшафт у контексті екофілософії.** – Стаття.

У статті наведений огляд модерністських та постмодерністських ідей про місце природи у міських ландшафтах. Досліджено особливості присутності екологічної проблематики в урбан-візіях Д. Марша, Е. Говарда, П. Геддеса, Л. Мамфорда, К. Лінча. Зазначено, що урбан-візія міста як природного організму (місто-сад) концептуально розвивалася під впливом соціальної філософії Г. Спенсера. Висвітлено вплив філософії М. Гайдеґґера на екологів та постмодерністів. Ландшафтний урбанізм презентований як постмодерна відповідь на сучасні виклики урбанізації. Пропонується нове вирішення проблеми ідентифікації міст через експлікацію особливостей присутності «природного середовища» у просторі «поміж будинками». Розглядаються концептуальні параметри екофілософської урбаністики, а також урбан-екологічні практики як екософія індивідуальної свідомості містян. Пропонується розглядати міський ландшафт на засадах «глибинних екологічних принципів», цінності життя і природи.

Ключові слова: місто, екософія, екологічний урбанізм, ландшафтний урбанізм, людина-природа.

Аннотация

***Фесенко Г. Г.* Городской ландшафт в контексте экофилософии.** – Статья.

В статье приведен обзор модернистских и постмодернистских идей о месте природы в городских ландшафтах. Исследованы особенности присутствия экологической проблематики в урбан-визиях Д. Марша, Е. Говарда, П. Геддеса, Л. Мамфорда, К. Линча. Отмечено, что урбан-образ города как природный организм (город-сад) концептуально развивался под влиянием социальной философии Г. Спенсера. Рассмотрено влияние философии М. Хайдеггера на экологов и постмодернистов. Ландшафтный урбанизм представлен как постмодерный ответ на современные вызовы урбанизации. Предлагается новое решение проблемы идентификации городов через экспликацию особенностей присутствия «природной среды» в пространстве «между домами». Рассматриваются концептуальные параметры экофилософской урбанистики, а также такие урбан-экологические практики, как экософия индивидуального сознания горожан. Предлагается рассматривать городской ландшафт на основе «глубинных экологических принципов», ценности жизни и природы.

Ключевые слова: город, экософия, экологический урбанизм, ландшафтный урбанизм, человек-природа.

Summary

***Fesenko G. G.* Urban landscape in the eco-philosophy context.** – Article.

The article deals the review of modernist and postmodern ideas about the place of nature in urban landscapes. The features of the presence of environmental problems in the urban perspectives of D. Marsh, E. Howard, P. Geddes, L. Mumford, K. Lynch are investigated. It is noted that the urban image of the city as a natural organism (garden city) was conceptually developed under the influence of G. Spencer`s social philosophy. The influence of Heidegger`s philosophy on ecologists and postmodernists is considered. Landscape urbanism is presented as a post-modern response to modern challenges of urbanization. A new solution to the problem of identifying cities through explication of the features of the presence of the "natural environment" in the space "between houses" is proposed. Conceptual parameters of eco– philosophical urbanistics, as well as such urban-ecological practices as ecosophy of individual consciousness of citizens are considered. It is proposed to consider the urban landscape on the basis of "deep ecological principles", the value of life and nature.

Key words: city, ecosophy, ecological urbanism, landscape urbanism, human nature.

УДК 111.852:27-585

А. В. Царенок
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та культурології
Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка

ЄДНІСТЬ ЕТИЧНИХ І ЕСТЕТИЧНИХ СМИСЛІВ В АСКЕТИЧНІЙ ПРОПОВІДІ КАТАРСИСУ ТА МІМЕЗИСУ

Постановка проблеми. Неодмінною умовою дослідження візантійської естетики аскетизму є осмислення її надзвичайно щільного зв'язку із цариною аскетико-естетичних ідей. Нерозривна єдність етичних та естетичних смислів у межах аскетики виявляється, зокрема, в ученні Отців Церкви про катарсис та мімезис, ретельний аналіз якого, відповідно, є актуальним завданням для сучасних етики й естетики.

Аналіз досліджень і публікацій. Візантійська естетична думка (так само, як і її органічний зв'язок із релігійно-етичною доктриною) загалом досить часто привертала до себе увагу з боку дослідників. Зацікавленість відповідною проблематикою виявляється багатьма істориками, культурологами та мистецтвознавцями, зокрема С. Абрамовичем, С. Авєрінцевим, Д. Айналовим, М. Алпатовим, Н. Бейнзом, Д. Беквітом, Л. Брегієром, К. Каварносом, О. Кажданом, Я. Креховецьким, С. Кримським, В. Лазарєвим, Д. Макнамарою, З. Удальцовою, Дж. Хелдоном. Безперечно, ведучи мову про вивчення естетичних ідей мислителів і митців Візантії, варто згадати низку власне історико-естетичних студій – праці В. Бичкова, В. Зубова, В. Личковаха, Г. Мет'ю, П. Міхеліса, Л. Столовича, В. Татаркевича й молодого естетика Л. Усікової. Окрім того, естетична думка, яка розвивалася в державі ромеїв, традиційно викликає інтерес у дослідників історії вітчизняної естетики, про що переконливо свідчить, наприклад, неодмінне звернення до візантійських естетичних учень авторів найбільш масштабних оглядів історії українських філософсько-естетичних пошуків (І. Іваньо, Л. Левчук та ін.). При цьому науковці так або інакше вдаються до аналізу певних засновків аскетичної доктрини, намагаючись визначити її роль у розвитку релігійно-естетичних концепцій Візантії та інших, передусім європейських, країн.

Водночас певні аспекти візантійської аскетико-естетичної парадигми вимагають більш ретельного дослідження. Так, з-поміж прикметних рис естетики аскетизму, що заслуговують на пильну увагу з боку сучасних науковців, виділяється її глибоко етичний характер [3] – згадана природна єдність теоестетичних смислів з етичними. Усвідомлення цієї обставини актуалізує подальше всебічне вивчення згаданої аскетичної проповіді очищення (катарсису) єства людини та посильного наслідування (мімезису) нею властивостей Найвищого Єства.

Метою статті постає аналіз патристичного вчення про катарсис і мімезис в контексті дослідження візантійської естетики аскетизму.

Виклад основного матеріалу. Як відомо, концепт *катарсис* (від ст.-грецького κάθαρσις – очищення) являє собою один із найбільш класичних концептів естетичних студій давнини й сьогодення.

Ще від часів Античності важливим предметом філософських пошуків постає катарсична функція мистецьких практик, трактування якої вражає поліваріантністю, що пояснюється існуванням різноманітних підходів до аналізу проблеми. З одного боку, термін «катарсис» в античній естетиці використовувався для визначення сутності естетичного переживання [17, с. 85; 22, с. 217]. Водночас процес ґенези смислового навантаження цього поняття виходив далеко за межі суто естетичного дискурсу давньогрецьких філософських традицій: на думку російського дослідника В. Шестакова, факт запозичення концепту «катарсис» із позаестетичної сфери давав підстави тлумачити його найширшим чином [21, с. 97; 22, с. 217], в т. ч. у психологічних, моральних і релігійних сенсах.

Смислове наповнення відповідного терміну залежало від контексту його використання. Так, у філософсько-естетичних рефлексіях піфагорійців слово κάθαρσις вживається для позначення дії на людину музики, що її послідовники Піфагора пропагували як засіб для лікування тілесних та передусім душевних хвороб. Утім, доктрина піфагорійців, безперечно, була за своїм характером доктриною релігійно-містичною: як зазначає Л. Жмудь, у згаданому контексті «поняття «очищення» <...> має <...> не тільки медичний, але й релігійно-етичний смисл» [13, с. 93].

Подібне використання терміну «катарсис» знаходимо й у філософській спадщині Платона, який визначає етос як «очищення (катарсис) душі особистості та звільнення її від ланцюга почуттів» [18, с. 112].

Хрестоматійне ж твердження учня й опонента Платона – Аристотеля – про катарсичну специфіку трагедійної дії (що в інтерпретації цього античного мислителя «через співчуття і страх сприяє очищенню подібних почувань» [2, с. 30]) характеризується відсутністю чіткого визначення вжитого поняття κάθαρσις. Ця обставина стає відправним пунктом у багатовіковій історії тлумачення процесу «очищення» сфери психоемоційних станів людини в різних культурних актах.

Вражаюча багатозначність терміну стає основою різних його інтерпретацій в естетичній думці, починаючи ще з XVI ст. [17, с. 89]. Як свідчать уже наведені приклади, в античній літературі цей термін вживався «і в естетичному, і в психологічному, і в етичному, і навіть у релігійному значенні»: катарсис, згідно з античною естетикою, «не є щось суто естетичне, він стосується і моралі, й інтелекту, і психології, тобто всієї людини загалом», що свідчить про «нероздільний, синкретичний характер античної естетичної свідомості» [17, с. 89].

Прикметно, що дослідниками висловлюються думки про невідповідність вчення про катарсис в аристотелівському розумінні християнському релігійному світогляду [19]. Український філософ І. Федь пояснює такий стан речей, зокрема, фактом відсутності в християнстві ідей трагічного як такого. Натомість, наголошує цей науковець, трагічному в європейському середньовічному мистецтві протистоїть мученицьке, що є відчутним, наприклад, у житійному описі святих [19, с. 144].

Християнському баченню проблеми духовного очищення, певною мірою, відповідає не аристотелівське, а платонівське і неоплатонічне розуміння катарсичних процесів як «очищення душі від чуттєвих прагнень, від усього тілесного, що затемнює і викривлює красу ідей» [23, с. 141]. На перший план у християнській аскетичній естетиці є саме релігійно-естетичний (містико-естетичний) катарсис, щільно пов'язаний із докорінними змінами у внутрішньому світі людини, а саме із метанойєю – трансформацією свідомості, покаянням. На думку вітчизняного естетика і культуролога В. Личковаха, «очищення через каяття – такою є формула церковної інсакралізації, релігійно-морального катарсису віруючих» [16, с. 29].

Аскетична проповідь Богопошуку та здобуття істинної краси є, зокрема, закликом до чистоти внутрішнього світу особистості. Пристрасність – душевна потворність – визнається Отцями Церкви цілком неприродною та початково зовсім невластивою людському єству. Очищення від неї є важливим підґрунтям духовного вдосконалення, справжньої аскези. Саме релігійно-містичний катарсис оспівується у візантійські естетиці аскетизму як один із найнеобхідніших кроків до Прекрасного: «готуйте себе, щоб прийти до

© А. В. Царенок, 2017

Господа та принести себе в жертву Господу в усій чистоті, якої ніхто не може знайти без очищення» [1, с. 235] (св. Антоній Великий («Шосте послання»)); «перша справа наша тепер – дійти знову до живого союзу з Богом через очищення себе від пристрастей» [11, с. 246] (св. Василій Великий) («П'ять попередніх слів про подвижництво»).

Невипадково у православній містиці Візантії, у якій, за патрологом С. Єпіфановичем, виділяються три стадії сходження до Бога, першою з них визнається саме очищення (κάθαρσις) людини від пристрастей та пристрасних помислів. І лише після цього стають можливими просвітлення (φωτισμός) духовним віданням, споглядання та, зрештою, досягнення головної мети аскези – обóження (θέωσις) – «в акті містичного з'єднання із Божеством» [12, с. 25–26]. Таким чином, перебування на найвищій стадії духовного подвигу за свою умову має, зокрема, містичну й містико-естетичну метаморфозу особистості; й узагалі «шлях «обоження» є шляхом очищення та сходження розуму – catharsis» [20, с. 151].

Аналіз подібних ідей візантійської аскетики (й аскетичної естетики) дозволяє відзначити згадану смислову паралель між роздумами Отців та (нео)платонічною доктриною катарсису. Утім, безперечно, в цьому випадку є очевидними суттєві відмінності між цими двома аскетичними (і, водночас естетичними) світоглядно-культурними традиціями. Так, християнський Ортодокс критикує радикальну негацію відносно тілесного, чуттєвого буття. Окрім того, головним джерелом патристичного вчення про релігійно-містичний катарсис є не критично адаптовані погляди античних мислителів, а Святе Письмо та Святий Переказ. У цьому нас переконує, зокрема, духовна спадщина святителя Григорія Ніссього. Вдаючись до тлумачення євангельської заповіді *«Блаженні чисті серцем, бо вони будуть бачити Бога»* (Матф. 5:8), Великий каппадокієць зауважує, що «той, хто очистив серце своє від всілякої тварі та від пристрасної схильності, у власній своїй ліпоті бачить образ Божого єства» [7, с. 443]. Доброчесне життя, змиваючи бруд духовної недосконалості, призводить до докорінної зміни внутрішнього світу людини: «Тоді засяє в тобі боговидна ліпота», – продовжує свою проповідь пошуку єднання з Творцем та обóження візантійський мислитель.

Образним прикладом для Григорія слугує іржаве залізо, що його очищують від іржі. На сонце оновлений метал знову починає відбивати проміння і виблискувати: «Так і внутрішня людина, яку Господь називає серцем, коли очищена буде іржа нечистоти, що з'явилася на його образі від поганої любові, знову сприйме на себе подобу первообразу, і буде добрим; тому що подібне добру, без сумніву, є добрим». Чистий серцем стає блаженним, бо, «дивлячись на власну чистоту, у цьому образі бачить первообраз» («Про блаженства») [7, с. 444].

Святе Писання, розмірковує св. Григорій Ніссьий у творі «Про дівство», радить відкласти тлінний та земний («перстный») образ, у який людина зодяглася через гріх, омившись чистим життям, ніби якоюсь водою (1 Кор. 15:49), «щоб, після відняття земної оболонки, знову засяяла краса душі» [8, с. 344]. Людина повинна знову зробитися такою, «якою була створена на початку». Безумовно, не її зусиллями досягається богоподібність: остання є великим даром від Творця, який «разом із першим народженням одразу ж дає єству нашому свою подобу». Ми маємо «тільки очистити нечистоту, що наросла від гріха, та вивести на світло сховану в душі красу». На переконання богослова, цьому вчить і Господь в Євангелії словами *«Царство Боже всередині вас»* (Лук. 17:21), вказуючи, що благо Боже є нероздільним від людського єства, «є в кожному, незнане і сховане, коли буває заглушеним турботами та задоволеннями життя», але воно знову знаходиться, «як тільки звернемо до нього свій розум» [8, с. 344–345].

З точки зору представників візантійської естетики аскетизму, повернення до втраченого з власної провини блаженства постає духовним оновленням людини («блудного сина»): у ній знову сяє колись затьмарений пороком образ Небесного Отця, а отже, відновлюється і її причетність до Найвищої Краси – особистість нарешті стверджується в істинно прекрасному. Цей прикметний аскетико-естетичний акцент зустрічаємо, зокрема, в наступному заклику Авви Дорофея: «зробимо образ наш чистим, яким ми і прийняли його, омиємо його від скверни гріха, щоб стала явною краса його, що походить від чеснот. Про цю саму красу молився й Давид, кажучи: *Господи, волею Твоею подаждь доброте моей силу* (Пс. 29:8). Отже, очистимо в собі образ (Божий), адже Бог вимагає його від нас таким, яким дарував його, таким, що не має ані плями, ані пороку, ані чого-небудь такого (Еф. 5:27)» [10, с. 208–209].

Богодарована перемога над схильністю до зла, очищення серця від пристрастей у межах візантійської аскетики (й естетики аскетизму) осмислюються як віднайдення першоствореного стану людського буття, принципового оновлення: «ветху скинувши людину, в Нову [Христа] одягнемось, і Тобі поживемо, нашому Владиці та Благодійникові». В наведених словах молитви святителя Василія Великого (який запозичує відповідну характерну ідею з Біблії) яскраво виражено, зокрема, сутність християнського релігійно-містичного катарсису (очищення від «ветхості» – недосконалості, неприродності) як необхідної передумови єднання з Богом – Абсолютною Красою та Творцем істинно прекрасного.

З точки зору візантійського аскетико-естетичного вчення очищення внутрішнього світу особистості від набутої неприродності, повторності – заблуджень і пристрасності – уможливлює споглядання краси святих та неперевершеної Краси Божества. Як зазначає Василій Великий, «очистити душевне око, щоб, знявши ніби якійсь гній, усяке затьмарення, спричинене невіглаством, міг я дивитися на красу Божої слави, – вважаю справою, що вартує значної праці та приносить важливу користь» («Лист до Амфілохія, від імені Іракліда») [4, с. 262].

Так само недвозначно на значенні містичного катарсису наголошує й Ісаак Сирін. На його переконання, «якщо будеш чистий, то всередині тебе небо, і в собі самому побачиш Ангелів та світло їхнє, а з ними та в них і Владику Ангелів» [15, с. 74]. При чому ця духовно-естетична інтроспектива допомагає людині споглядати і свою власну красу – красу свого нового стану: чистий душею «і баченням душі своєї повсякчасно звеселяється, і дивується красі своїй, яка дійсно у сто разів блискучіша за світлість сонячну» (Слово 8. Про храніння та зберігання себе від людей розслаблених та нерадивих...), – повчає преподобний Ісаак [15, с. 76–77].

Таким чином, релігійно-містичний катарсис визнається Отцями Церкви не лише запорукою ствердження людини у прекрасному, але й, по суті, умовою та чинником естетичних актів найвищого порядку – актів, які по праву варто називати *аскетико-естетичними*.

Закликаючи людину до очищення її єства, візантійська естетика аскетизму також проповідує уподібнення Богу, наслідування Найвищої Краси: вчення про містичний катарсис щільно й органічно поєднане зі вченням про містичний (і, безперечно, містико-естетичний) *мімезис*.

За часів Античності поняття мімезису (від ст.-грец. μίμησις – наслідування, відтворництво) традиційно використовується для позначення сутності людської діяльності, у тому числі – й художньо-творчих звершень (у сучасному розумінні цього словосполучення). Середньовічні мислителі сприймають відповідну філософсько-естетичну концепцію, визнаючи роль наслідування у розвитку різного роду мистецтв. Водночас у межах християнських аскетичних теорій терміном «мімезис» часто послуговуються, коли мова йде саме про сутність *мистецтва мистецтв* – аскези, духовного подвигу, – про власне мету людського життя. Шлях до Горішнього осмислюється як шлях посильного наслідування особистістю рис Найдосконалішого Буття – Особистості Абсолютної, закономірним наслідком чого й стає згадане обóження (θέωσις) людського єства.

Безумовно, проповідуючи мімезис найвищого порядку аскетико-естетичне вчення в чергове виявляє свій глибоко етичний характер: як наголошує В. Бичков, «естетика аске-

тизму – це передусім, *етична естетика,* т. я. вона зорієнтована на формування певного образу життя, що веде до уподібнення Богу і, передусім, до уподібнення Христу в Його земному (й не тільки земному, – *А. Ц.*) житті» [3, с. 94–95]. Утім, при цьому аскетико-естетична доктрина не перестає являти собою доктрину естетичну: етичне начало теорії наслідування Творця (а також богоподібних істот – ангелів і святих) ніколи не втрачає своєї єдності з началом естетичним. Хрестоматійний заклик апостола Павла *«Будьте наслідувачами мене, як і я Христа!»* (1 Кор. 11:1) та стисла формула Отців Церкви «Christianus alter Christus» («християнин – це інший Христос») [9, с. 69], на наш погляд, являють собою для віруючого не лише аскетико-етичні, але й аскетико-естетичні орієнтири, адже, як уже наголошувалося раніше, ствердження подвижника в добрі нерозривно пов'язане із його ствердженням в істинно прекрасному. Наслідування Боголюдини Христа – «живе, свідомо-свободне реальне відображення в духовній особистості людини духу й релігійно-морального влаштування життя Христова, за силою любові до Нього, як свого Ідеалу, Визволителя і Спасителя» (С. Зарін) [14, с. 366] – є наслідуванням Найвищого Добра та, водночас наслідуванням Найвищої Краси, яке уможливлюється Нею ж Самою.

Цей прикметний аскетико-естетичний акцент відчутний у, зокрема, духовній спадщині Григорія Ніссього. Великий каппадокієць повчає, що означений мімезис має являти собою головний предмет прагнень особистості: метою людського життя постає «відновлення в первісний стан, який є не інше щось, як уподібнення Божеству» [8, с. 513], як зазначає Григорій у «Слові до сумуючих про тих, хто відійшов від цього життя до вічного». На його щире переконання, християнство – це «наслідування божеського єства» [8, с. 217]. Святе Письмо велить не прирівнювати єство людське єству Божому, «але (Його) благі дії, наскільки можливо, наслідувати в житті» [8, с. 220] («До Армонія, про те, що означає ім'я та назва: християнин»). Той, хто не уподібнюється Богу й Боголюдині, безпідставно називає себе християнином: «властивості справжнього християнина всі ті, які ми знайшли у Христі; з них доступні для нас наслідуємо, а ті, наслідування яких не є доступним нашому єству, шануємо і поклоняємось їм» («Про досконалість, і про те, яким слід бути християнину. До Олімпія ченця») [8, с. 229], – недвозначно наголошує Григорій Ніссьий.

І водночас таке наслідування в розумінні святителя постає наслідуванням Краси. У цьому нас переконує його проповідь уподібнення небесним безплотним силам. Григорій закликає віруючих до максимально можливого наслідування Богопричетного життя ангелів, які, у свою чергу, максимально можливо наслідують Першокрасу: людині, наголошує Великий каппадокієць, слід «жити самою душею і наскільки можливо наслідувати життя безплотних сил, в якому вони ані одружуються, ані посягають (Марк. 12:25), але займаються, вправляючись, спогляданням нетлінного Отця та прикрашенням свого образу за подобою первісної краси [рос. – первобытной красоты] через можливе наслідування ної» («Про дівство») [8, с. 316–317].

Визнання ствердження особистості в добрі й красі як її уподібнення Творцю зустрічаємо й у роздумах Ісаака Сиріна. «Чи бажаєш розумом своїм бути у спілкуванні з Богом, прийнявши в себе відчуття ної насолоди, що не зневолена чуттями?» – запитує преподобний свого читача. Це питання одразу ж змінюється характерним закликом до вдосконалення в чесноті та обґрунтуванням її великого значення: «послугуй милостині. Коли всередині тебе знаходиться вона, тоді зображується в тобі на свята краса, якою уподібнюєшся до Бога» («Слово 1. Про зречення світу та про житіє чернече») [15, с. 17], – повчає видатний аскет.

Цікаво, що закликаючи до наслідування Бога та святих, представники візантійської естетики аскетизму порівнюють містичний мімезис із мімезисом у царині художньої творчості. Відповідні аналогії, безперечно, не є випадковими: принцип відтворництва, яким послуговуються в мистецтві, є подібним до містико-естетичного відтворництва як наріжного принципу *мистецтва мистецтв.* Отці Церкви свідомі того, що здійснення такого зіставлення допоможе людині набагато краще зрозуміти основну мету духовного подвигу та специфіку способу її досягнення. Завдяки цьому естетико-мистецтвознавчі рефлексії релігійних мислителів Візантії стверджуються в межах їхнього аскетичного богослов'я, суттєво посилюючи естетичний характер останнього.

Яскраві уподібнення аскези до образотворчого мистецтва знаходимо у творах Великих каппадокійців. Так, Василій Великий тих, хто наслідує оспіваних у Біблії праведників, порівнює із художниками. На його переконання, «житія блаженних мужів, що представлені в письменах, подібно до якихось одушевлених картин життя по Богу, пропонуються нам для наслідування добрих справ». Подвижник послуговується ними, подібно до того, як митець послуговується художніми творами: «як живописці, коли пишуть картину з картини, часто вдивляючись в оригінал, намагаються риси його перенести до свого твору, так і той, хто возревнував про те, щоб зробитися досконалим у всіх частинах чесноти, має у будь-якому випадку вдивлятися в житія святих, ніби в рухливі та діючі якісь скульптури, і що в них добре, те через наслідування робити своїм» [4, с. 40], – зазначає Василій Великий у листі до Григорія Богослова.

Прикметно, що Григорій Богослов також удається до порівняння духовного вдосконалення із мистецькими пошуками майстрів живопису. Розповідаючи про те, як святий Афанасій Великий наслідує життя святих, святитель Григорій уподібнює це аскетико-етичне відтворництво до процесу своєрідного художнього синтезу – поєднання найдосконаліших рис, узятих від різних їх носіїв. За Великим каппадокійцем, «позичаючи в одного ту, в іншого іншу красу, як роблять живописці, які намагаються довести зображуваний предмет до крайньої витонченості, та поєднавши все це в одній своїй душі, він [Афанасій Великий – прим. А. Ц.] з усього склав єдиний образ чесноти» [6, с. 331]. Маючи за зразок духовні звершення святих, цей подвижник, зрештою, і сам «став зразком для своїх спадкоємців» («Слово 21. Похвальне Афанасію Великому, архієпископу Олександрійському») [6, с. 332], – переконаний Григорій Богослов.

Наслідування святих, безперечно, є й наслідуванням Того, Кого наслідують вони самі. Божество в естетиці аскетизму визнається Найвищим Володарем рис, що їх подвижнику належить відобразити у своїй душі. Краса Боголюдини, досконалість Її моральних якостей і поведінки, є тією «натурою», малюнком із якої мають стати як внутрішній світ, так і вчинки людини. Невипадково Василь Великий, проповідуючи наслідування Христа, вдало порівнює приклад, що його являє собою життя Месії, з іконою – зображенням шуканих подвижником орієнтирів. «Будь-яка дія, возлюблений, і будь-яке слово Спасителя нашого Ісуса Христа є правилом благочестя та чесноти. Для того і втілився Він, ніби на іконі зображуючи і благочестя, і чесноту, щоб кожен та кожна, дивлячись на Нього, за можливістю наслідували Первообраз (τὸ αρχέτυπον). Адже для того Він носить наше тіло, щоб і ми наскільки можливо наслідували Його життя» («Подвижницькі статути») [5, с. 322], – наголошує святитель.

Григорій Ніссьий, ведучи мову про важливість наслідування Бога, цілком у дусі аскетико-естетичного вчення пояснює свою думку за допомогою звернення до царини живопису. Великий каппадокієць уподібнює людину до того, хто вчиться майстерності відтворювати дійсність у фарбах: «якби ми вчились мистецтву живопису і вчитель запропонував нам на картині який-небудь прекрасно накреслений образ, то звісно кожен би (з нас) повинен був у своєму живописанні наслідувати не прекрасне (зображення), щоб картини всіх прикрасилися за зразком краси, що знаходиться перед нами». На переконання Григорія, кожна людина є «живописцем власного життя, а художник справи життя є свободна воля, фарби ж для відтворення образу – чесноти». Первообразом, Який належить наслідувати, безперечно, визнається Божество. Святитель наголошує на величезній

відповідальності, що її несе особистість за належне відображення рис Творця у власній душі: «не малою є небезпека, замість наслідування першообразної краси, накреслити яке-небудь огидне та потворне обличчя, замість вигляду Владичного брудними фарбами зобразивши образ пороку. Але для зображення краси ми маємо брати, наскільки можливо, чисті фарби чеснот, змішані між собою за правилом мистецтва, так, щоби бути нам образом Образу, через діяльне, наскільки можливо, наслідування – відбиваючи [рос. – отпечатлевая] першообразну красу» («Про досконалість і про те, яким належить бути християнину. До Олімпія ченця») [8, с. 245–246].

За Григорієм Нісським, належне наслідування Бога людиною має непересічне значення як для неї самої, так і для інших людей. Мімезис найвищого порядку визнається потужним засобом проповіді християнських істин і чеснот. Водночас негідне духовно-естетичне відтворництво з очевидністю призводить до згубних наслідків. Як повчає візантійський мислитель, той, хто ще не є християнином, «яким побачить у нас життя, що ведеться, як він упевнений, за наслідуванням Богу, таким буде шанувати і наше Божество. Так що, якщо він побачить приклади всього благого, то увірує, що Божество, Яке ми шануємо, благе». Людина ж, яка віддана пристрастям, «своїм життям дає невірним привід засуджувати Божество, в Яке ми віруємо» [8, с. 218–219], – вказує Григорій Ніссьский у творі «До Армонія, про те, що означає ім'я та назва: християнин».

Згідно з аскетико-естетичним ученням, наслідування Бога й Боголюдини повертає людське єство до його природного стану – стану досконалості, святості, благовидості, – що відповідає задуму Творця. Синергійне і, зрештою, Богодароване знайдення кожною особистістю – шукачем своєї первісної краси, в розумінні мислителів християнського Сходу, безперечно, являє собою чергову перемогу Надкраси та Наддобра.

Неминучість остаточного ствердження істинно прекрасного в праведній людині не підлягає сумніву: поліаспектність візантійської естетики аскетизму закономірно доповнюється яскраво вираженим есхатологічним оптимізмом. Отці Церкви свідомо наголошують, що в майбутньому на достойників чекає обов'язкове преображення. Як переконаний преподобний Макарій Єгипетський, після всезагального воскресіння «тіла людські стануть «світловидними» [3, с. 115].

Святитель Григорій Ніссьский у «Слові до сумуючих про тих, хто перейшов із цього життя до вічного» зазначає, що в Царстві Божому після цілковитого видалення зла «в усіх знову засяє боговидна краса, за образом якої були ми створені спочатку (інший варіант перекладу: «засяє знову в усіх богоподібна краса, якою ми були створені [рос. – образованы] від початку» [20, с. 253]). Краса ж ця є світло, й чистота, й нетління, і життя, й істина, й подібне» [8, с. 530–531]. Остаточне оновлення людини – свідомого борця зі злом (передусім, злом всередині самої себе) – неодмінно супроводжуватиметься набуттям як її душею, так і воскреслим тілом тієї краси, для якої вони й були створені. Ведучи мову про неперевершену радість праведних у новому бутті, ніссьский ієрарх, зокрема, відзначає, що «кожен буде і сам радіти, бачачи красу іншого, і передавати свою радість; оскільки жодне зло не спотворить вигляду душі» [8, с. 531]. На переконання Великого каппадокійця, у блаженній дійсності, що її сподобляться гідні, відбудеться остаточне знищення душевної і тілесної потворності, а прекрасне остаточно ствердиться в людському єстві.

Цей принциповий есхатологічний наголос, що його роблять і інші Отці Церкви, являє собою обов'язкову ознаку візантійського аскетико-естетичного вчення із притаманним йому надзвичайно оптимістичним характером.

Висновки. З точки зору естетики аскетизму, прагнучи до Бога та до оновленого блаженного буття в Ньому, людина закономірно прагне до Краси і, належно спілкуючись із Нею завдяки очищенню своєї душі, а також посильно наслідуючи Її риси, сама стає прекрасною – чистою, доброю, обóженою. Невипадково важливими категоріями як аскетичної етики, так і аскетичної естетики є категорії катарсису й мімезису: повчання Отців Церкви про необхідність очищення від усього пристрасного, потворного доповнюється закликом до наслідування Бога, Боголюдини Христа та святих. При цьому проповідь уподібнення до Творця або до Його достойників супроводжується порівнянням мімезису найвищого порядку із відтворництвом у царині художньої творчості, що з очевидністю посилює естетичний характер аскетичного вчення. З точки зору представників візантійської естетики аскетизму, релігійно-містичний катарсис та містичний (і водночас містико-естетичний) мімезис є засобами ствердження в особистості істинно прекрасного, ведуть її до шуканого преображення й уможливлюють споглядання Надкраси та спілкування з Нею. Через очищення й наслідування Бога людина відновлює природну красу свого єства – красу, що відповідає задуму Найвищого Митця. Прикметний оптимізм аскетико-естетичної доктрини полягає й у недвозначному есхатологічному наголосі на неминучості остаточної перемоги Добра та Краси, а отже, й на остаточному ствердженні прекрасного в єстві всіх без винятку праведних людей, яке чекає на них у блаженному майбутньому.

Врахування відповідних ідей допомагає усвідомленню органічної єдності етичних та естетичних смислів у межах візантійської аскетики: висновок про глибоку етичність естетики аскетизму закономірно доповнюється висновком про виразний містико-естетичний характер (або, принаймні, про суттєве естетичне забарвлення) аскетичної етики.

Література

1. Антоний Великий, преп. Послания / Преподобный Антоний Великий // Преподобный Антоний Великий. Житие и послания. – М. : ООО «Синтагма», 2010. – С. 181–253.

2. Аристотель. Поэтика. Риторика / Аристотель ; [пер. с др.-греч. В. Аппельрот, Н. Платонова]. – СПб. : Азбука-классика, 2007. – 352 с.

3. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики / В.В. Бычков. – К. : Путь к Истине, 1991. – 407 с.

4. Василий Великий, св. Письма / Святитель Василий Великий. – М. : Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – 560 с.

5. Василий Великий, св. Творения : в 2-х т. / Святитель Василий Великий. – М. : Сибирская Благозвонница, 2009. – Т. 2 : Аскетические творения. Письма. – 1230 с. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4).

6. Григорий Богослов, св. Избранные творения / Святитель Григорий Богослов. – Изд. 2-е. – М. : Издательство Сретенского монастыря, 2010. – 400 с. – (серия «Духовная сокровищница»).

7. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861– . – Т. 2. – 1861. – 479 с.

8. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861– . – Т. 7. – 1865. – 536 с.

9. Джон Пантелеймон Мануссакис, архим. Бог после метафизики. Богословская эстетика / архимандрит Джон Пантелеймон Мануссакис. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 416 с.

10. Дорофей Авва. Душеполезные поучения и послания / Авва Дорофей. – М. : Издательство «Отчий дом», 2000. – 320 с.

11. Древние иноческие уставы / собр., коммент. Еп. Феофана. – М. : Типолитография И. Ефимова, 1892. – 653 с.

12. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / С.Л. Епифанович. – М. : Мартис, 2003. – 220 с.

13. Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа / Л.Я. Жмудь. – Л. : Наука (Ленинградское отделение), 1990. – 192 с.

14. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению : этико-богословское исследование / С.М. Зарин. – М. : Паломник, 1996. – 693 с.

15. Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические / Преподобный Исаак Сирин. – М. : Лепта Книга ; Симферополь : Родное Слово, 2012. – 800 с. – (Путь святости. Вып. 8).

16. Личковах В.А. Некласична естетика в культурному просторі XX – поч. XXI століть / В.А. Личковах. – К. : НАКККіМ, 2011. – 224 с.

17. Лосев А.Ф. История эстетических категорий / А.Ф. Лосев, В.П. Шестаков. – М. : Искусство, 1965. – 376 с.

18. Рижкова С.А. Еволюція космо-етичних уявлень у релігійних та філософських системах. Стаття друга / С.А. Рижкова // Філософська думка. – 2004. – № 3. – С. 110–124.

19. Федь І.А. Релігія і мистецтво : два плеча одного важеля у формуванні національної свідомості / І.А. Федь // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури : зб. наук. праць. Вип. 14. – К. : Міленіум, 2005. – С. 142–149.

20. Флоровский Г., протоиерей. Восточные отцы Церкви / Протоиерей Георгий Флоровский. – М. : АСТ, 2005. – 633 с. – (Philosophy).

21. Шестаков В.П. Катарсис: от Аристотеля до хардрока / В.П. Шестаков // Вопросы философии. – 2005. – № 9. – С. 95–106.

22. Шестаков В.П. Эстетические категории : Опыт систематического и исторического исследования / В.П. Шестаков. – М. : Искусство, 1983. – 358 с.

23. Эстетика : словарь / [общ. ред. А.А. Беляева и др.]. – М. : Политиздат, 1989. – 447 с.

Анотація

Царенок А. В. **Єдність етичних і естетичних смислів в аскетичній проповіді катарсису та мімезису.** – Стаття.

Ретельне дослідження візантійської естетики аскетизму дозволяє зробити висновок про її органічний зв'язок із цариною теолого-етичних ідей. Яскраві приклади виявлення такого зв'язку ми зустрічаємо в аскетичному вченні про очищення (катарсис) єства людини та посильне наслідування (мімезис) нею властивостей Найвищого Єства. З точки зору візантійських проповідників духовного подвижництва, релігійно-містичні катарсис та мімезис є засобами ствердження в особистості істинної краси, ведуть її до преображення й уможливлюють споглядання Краси Абсолютної та спілкування з Нею. Через очищення й наслідування Бога людина відновлює природну красу свого єства – красу, замислену Найвищим Митцем. Врахування відповідних думок, висловлених свв. Василієм Великим, Григорієм Богословом, Григорієм Ніським, Ісааком Сиріном та іншими мислителями-аскетами Візантії, допомагає усвідомленню органічної єдності етичних та естетичних смислів у межах православної аскетики.

Ключові слова: естетика аскетизму, візантійський аскетизм, катарсис, мімезис, прекрасне.

Аннотация

Царенок А. В. **Единство этических и эстетических смыслов в аскетической проповеди катарсиса и мимезиса.** – Статья.

Тщательное исследование византийской эстетики аскетизма позволяет сделать вывод о её закономерной связи со сферой теолого-этических идей. Яркие примеры проявления такой связи мы встречаем в аскетическом учении об очищении (катарсисе) человеческого естества и о посильном подражании (мимезисе) им свойствам Естества Высшего. С точки зрения византийских проповедников духовного подвижничества, религиозно-мистические катарсис и мимезис выступают способами утверждения в личности истинной красоты, ведут её к преображению, делают возможным созерцание Красоты Абсолютной и общение с Ней. Благодаря очищению и подражанию Богу человек восстанавливает естественную красоту своего «Я» – красоту, задуманную Высшим Художником. Принятие во внимание соответствующих мыслей, высказанных свв. Василием Великим, Григорием Богословом, Григорием Нисским, Исааком Сирином и другими теологами-аскетами Византии, помогает осознанию органического единства этических и эстетических смыслов в пределах православной аскетики.

Ключевые слова: эстетика аскетизма, византийский аскетизм, катарсис, мимезис, прекрасное.

Summary

Tsarenok A. V. **Unity of ethical and aesthetical ideas in the ascetic doctrine of catharsis and mimesis.** – Article.

Thorough exploration of the Byzantine aesthetics of the asceticism makes possible a conclusion about the strong and quite natural connection, which exists between the ascetic aesthetics and ascetic ethics. This connection becomes obvious for scientists, who study the ascetic doctrine of purification (catharsis) of human nature (which must be purified from sin) and doctrine of imitation (mimesis) of God. According to Byzantine religious philosophers (for example, sts. Vasiliy, the Great, Grigoriy, the Theologian, Grigoriy, bishop of Niss, Isaak Sirin), due to these mystical catharsis and mimesis a person becomes able to renew true and natural beauty of his or her inner world and to enjoy Beauty of Absolute. Taking into consideration such theologian reflections helps us to understand the organic unity of ethical and aesthetical ideas in the Orthodox ascetic doctrine. On the one hand, ascetic aesthetics possesses amazing ethical character, on the other, – mystical and aesthetical character represents the obvious feature of ascetic ethics.

Key words: aesthetics of the asceticism, Byzantine asceticism, catharsis, mimesis, beauty.

УДК 37.01+316.614

О. А. Шаповалова
кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»

ПРОЕКТУВАННЯ АКСІОЛОГІЧНИХ ОРІЄНТИРІВ ЛЮДИНИ: ОСВІТНІЙ ВИМІР

Постановка проблеми. У сучасному науковому дискурсі вчені спрямовують зусилля на пошук спільної думки щодо методологічних засад філософії освіти. Підходи, що були визначені наприкінці XX століття, у сучасних дослідження піддаються критиці: «Найсуттєвішими недоліками методологічних підходів до аналізу сучасної освіти, розроблених у межах традиційної філософії, були: відсутність динамізму (фактори соціального впливу на систему освіти, які розглядалися як системоутворювальні для освіти, були динамічно стабільними з точки зору практичного освітнього процесу); абстрактність (різноманітні види системного аналізу не мали конкретного соціокультурного наповнення); відсутність інструментарію для моделювання масштабних соціальних змін у їх взаємозв'язку та динаміці» [11, с. 217].

Аналіз досліджень. Таким чином, триває теоретико-методологічне поставання предметного поля філософії освіти в тенденціях актуалізації наукової рефлексії сучасних соціокультурних зрушень і можливостей набути освітнім стратегіям того гнучкого механізму реагування, який через філософське осмислення допоможе зорієнтуватись у контексті глобалізаційних, інформаційних вимірів поставання суспільства знань. Цей аспект роздумів представляє колективна праця [12] українських вчених (В. Андрущенко, Т. Андрущенко, В. Бех, Ю. Бех, М. Бойченко, Н. Бойченко, В. Гайденко, М. Култаєва, С. Клепко, І. Предборська, І. Степаненко), які поставили за мету показати сучасні тенденції розвитку філософії освіти, її інноваційні методологічні підходи, праксеологічні та аксіологічні шукання.

Однією з преферентних проблем сучасного українського та світового суспільства є втрата аксіологічних орієнтирів у результаті глобальних соціокультурних зрушень. Деформація традиційних норм і настанов спричинили необхідність пошуку шляхів відтворення ціннісно-творчої функції освіти. **Метою статті** є висвітлення ролі освіти та інтегральної освітньої методології соціального проектування у формуванні аксіологічних орієнтирів людини в сучасному світі.

Виклад основного матеріалу. Протягом розвитку людської цивілізації освіта набувала визначального значення у формуванні системи цінностей суспільства й відображенні змін соціальних моделей існування людини. «У центрі уваги філософських досліджень нової методології освіти опинилися проблеми опозиції культури і цивілізації, подолання дискретної, інструментальної, «бездуховно-відчудженої» освіти, виходу за межі «соціальної держави», що вже вичерпала свої можливості розвитку людини» [5, с. 31].

Потребу оновлення методології освіти підтримує дослідниця А. Валіцька, котра зазначає: «Відставання фіксує та поглиблює систему освіти, стверджуючи у свідомості людей ідею панування над зовнішньою природою шляхом пізнання природи «внутрішньої», власне людських чуттєво-інтелектуальних, естетичних і моральнісних сил. Раціональність під ім'ям просвітництва з інструментальної перетворюється на технологічну; її метою виявляється «тверда самість», яка спрямована на владу та володіння» (М. Горкгаймер, Т. Адорно), а державні освітні зусилля виконуються в алгоритмах «наглядати та карати» (М. Фуко)» [3, с. 9]. Ідеї представників франкфуртської школи Т. Адорно, М. Горкгаймера та представника постмодернізму М. Фуко, до яких апелює авторка, не стільки безпосередньо стосуються просвітництва як періоду європейської історії, скільки раціо в західному цивілізаційному векторі культури, тобто влади розуму над світом у формі техноцентричного прогресування беконівського принципу «знання – сила». Дослідники Т. Адорно й М. Горкгаймер, звертаючись ще до гомерівських героїв, протиставляють епос та міф, панування в суспільстві й джерельну мудрість буття у світі. Те, що тепер називають кінцем модерного проекту, передбачає більш широкий смисл, ніж руйнування розумоцентриської парадигми, оскільки включає такі ознаки: «раціо» екстрапольоване з повноти людського ціннісно-морального, образно-чуттєвого переживання світу в наглядовий технологізм й духовну порожнечу «твердої самості».

Особливо сумною в цьому контексті постає класифікація освітнього алгоритму, словами М. Фуко, «наглядати та карати». Ми не впевнені, що це повною мірою відображає історичну спрямованість освіти, а тим більше вичерпно характеризує її сучасні форми. Проте погоджуємось із нагальною необхідністю такого: через освітні зусилля формувати особистість як у спосіб надання їй професійних компетенцій, так і в напрямі поставання душі, яка й забезпечує гармонійне сприйняття світу у всій повноті людських можливостей. Щодо цього В. Кремень зазначає: «узагальнення антропологічних проблем, які стоять перед освітою в сучасному історичному контексті, ставить завдання забезпечити високу функціональність людини в умовах, коли зміна ідей, знань і технологій відбувається набагато швидше, ніж зміна поколінь людей. Виникає потреба у винайденні раціональних схем співвідношення між лавиноподібним розвитком знань, високих технологій і людською здатністю їх творчо засвоювати» [6, с. 382]. Одним із таких раціональних конструктів, що забезпечує кореляцію творчого засвоєння й адресного втілення ціннісно-затребуваного знання, стає нині соціальне проектування в освітньому сегменті інформаційного суспільства.

Актуальність такої постановки питання підкреслює й те, що на освіту сьогодні покладена місія стати аксіологічним центром суспільства. Це зумовлює формування відповідного філософського усвідомлення преферентних завдань щодо реорганізації системи освіти із застосуванням ефективних педагогічних навчальних практик, переосмислених в контексті ціннісно-духовної пріоритетності знань, підходів освітянського менеджменту та методів виховного пливу. Інструментальною основою цієї модернізації, на нашу думку, має бути соціальне проектування.

Зростання технологічного потенціалу суспільства, його комунікативних можливостей корелює соціокультурний лад світової цивілізації. Українська дослідниця І. Предборська зазначає, що «нова інформаційна ера людства по-іншому формулює вимоги до якості освіти. Якість освіти розглядається не тільки як сукупність певних знань, умінь та життєвих компетенцій особистості, а й як здатність їх генерувати у нові форми та сутності, розв'язувати нетипові виробничі та життєві ситуації. Критерієм якісної освіти визначається сформованість у людини нового образу мислення, нових цінностей, нового відчуття та сприйняття, що відповідають сучасним швидкозмінним реаліям. Динаміка життя, мінливість соціально-економічних, політичних, культурних процесів вимагають від людини не лише можливості «вижити» у сучасному світі, але й будувати з ним свої взаємовідносини» [1, с. 77–78]. Те, що авторка називає новими цінностями, новим образом мислення та професійно-інтелектуальною кондицією мобільності людини, її адаптивних інтенцій, підтримують дослідники, які вивчають світоглядні тенденції розвитку сучасної освіти (В. Андрущенко, В. Бех, А. Гуревич, П. Гуревич, В. Лях, М. Култаєва та інші автори). Вчені підтверджують, що тільки формування нового менталітету (за Б. Гершунським), протилежного попередньому – індустріальному, спроможне створити картину світу із життєзбе-

© О. А. Шаповалова, 2017

рігаючими, світогармонізуючими пріоритетами, здатними наповнити душею культури (О. Шпенглер) сучасний етап цивілізаційного розвитку. Запити суспільства сьогодення вимагають пробудження людини в повноті духовного світу, генерування сучасного типу мислення, яка не підкорює світ, адаптуючи навколишній простір, а поважаючи себе та інших, шанує унікальність буттєвого різноманіття й проектує своє майбутнє у сумірності з інтересами спільно-життєвого світу.

Проблема відтворення сучасних соціокультурних змін у формуванні нового менталітету відображається в роботах російського науковця Б. Гершунського «Філософія освіти для XXI століття (у пошуках практико-орієнтованих освітніх концепцій)» та французького дослідника Е. Морена «Освіта в майбутньому: сім невідкладних завдань». Автори розглядають роль освіти в сучасному суспільстві в аспекті вирішення аксіологічних проблем пошуку нового менталітету, який би переорієнтував людину щодо основних протиріч опозиції культура-цивілізація. «Виходячи з ментальних змін народів, до осьових культур приєднувалися всі нові, які створювали тенденції до єдності людства. Виходячи із цих тенденцій можна говорити про нові виклики інформаційного суспільства XXI ст., відповідь на які, по-перше, забезпечила б існування самого інформаційного суспільства, по-друге, допомогла вирішенню глобальних проблем людства на основі єдності технологій і менталітету людини інформаційного суспільства» [7, с. 92]. Той історичний приклад, на який вказує Б. Гершунський, використовуючи концепт «осьовий час» теорії екзистенціалізму К. Ясперса, ілюструє можливість ментального входження суспільств у новий культурний простір. Слід зазначити, що цивілізаційно-інтегруючий прецедент згідно з концепцією німецького філософа не є таким, що може повторитися. Проте унікальність історії не завжди вкомпоновується в теоретичні моделі, отже, у людства є можливість конструктивно скористатися набутим досвідом. Важливим постає питання його отримання. У цьому контексті особливо актуалізується роль освіти. «Відповіддю на виклик XXI ст., здатною зберегти виникаючу цивілізацію, яка вимагає від людини нового менталітету або соціального характеру, є освіта. Подібно до того, як на виклик індустріальної хвилі відповів соціальний характер, пов'язаний з духом протестантської етики, так на цивілізаційний виклик інформаційного суспільства повинна відповісти нова освіта та її нове пріоритетне становище в суспільстві, що об'єктивно задається потребами соціуму, який розвивається» [4, с. 163]. Інша історична паралель, запропонована автором, на нашу думку, загострює актуальність відповідальності, що постає перед суспільством в етико-аксіологічних пріоритетах нових абрисів культури інформаційного суспільства.

Корелює із зазначеною постановкою питання щодо проблеми поставання особистості в ціннісно-смислових викликах сучасності один із визначальних, в аспекті нашого дослідження, напрямів філософії освіти, що вивчає проблему формування виховання і світоглядної культури. У цьому контексті методологічно спрямовуючою є концепція проективного виховання, розроблена російським дослідником О. Газманом. Проективне виховання орієнтоване не на соціальне замовлення у вигляді нормативної моделі особистості, а на педагогічну методику «самопроектування», на основі якої проектується модель соціальної та індивідуальної поведінки людини з урахуванням суспільно важливих потреб сьогодення. Ці кроки у впровадженні самопроектування як виховної методики освітнього поставання особистості включені сьогодні у світову практику й теоретичну рецепцію. Так, американський дослідник Ч. Мак-Меррі зазначав, що проект, який виникає в уяві та самостійно виконується людиною на основі життєвого досвіду, є набагато кращою основою для виховання особистості, оскільки в процесі реалізації проекту виробляється певна самостійність та «активне осмислення». На нашу думку, визначальною в цьому аспекті проблеми є роль досвіду, який стає основою самопроектування та водночас акумулюється як форма самопроектного досвіду. Інший аспект проблеми полягає в тому, що у процесі проектної діяльності формується специфічний тип творчого мислення, який згодом втілюється в житті як культура проективної поведінки.

Виняткову важливість проектного досвіду ілюструє думка А. Печчеї про те, що «істинна проблема людини на певному етапі її розвитку полягає у тому, що вона виявилася недієздатною у культурному аспекті встигати за тими змінами, які вона сама внесла у цей світ, і повністю пристосуватися до них. Оскільки проблема, що виникла на цій критичній стадії її розвитку знаходиться всередині, а не зовні людської сутності, яка береться як на індивідуальному, так і на колективному рівні, то і її вирішення має виходити передусім з середини її (сутності) самої» [9, с. 52]. Проектність як одна із сутнісних властивостей людини щодо здатності прогнозувати й творчо переосмислювати дійсність є тією якістю, яка без примусу (зазначеного автором), а в активно-дієвому поставанні сутності людини дає їй (людині) можливість йти в ногу із часом й пізнавати простір власного буття.

Аксіологічний аспект розвитку освіти і науки антропологічно-екзистенційного вектора нашого дослідження набуває ґрунтовного осмислення у працях В. Андрущенка. Його дослідження проблемного поля філософії освіти початку XXI століття свідчать, що центром парадигми існування людини є «освіта, яка розвивається як відповідь на виклики цивілізації й одночасно як відповідь на потреби людини знайти своє місце і можливості самореалізації у новому глобальному просторі» [1, с. 6]. Саме завдання, яке постає перед освітою, виокремлює проектування в особливу стратегію розбудови сучасного етапу національної ідентичності через самореалізацію особистості в реаліях розвитку української культури з огляду на глобалізаційні зміни соціального буття.

У цьому аспекті актуалізується діалогічний підхід визначеного нами вище антропологічно-екзистенційного вектора дослідження соціального проектування. Представники вказаного підходу вивчають й проектують можливості міжкультурного, міжособистісного діалогу, особливості інтерналізації як засвоєння нових для кожного з учасників діалогу знань про інші культуру, простір буття. В освітній практиці впровадження діалогічної стратегії соціального проектування розгортається у процесі педагогічного співробітництва і взаємодії. Одним із напрямів діалогічного підходу є організація взаємодії учителя з учнями, комунікації між учнями у процесі спільної навчальної діяльності та взаємодії педагогів у системі міжпредметних зв'язків.

У вітчизняному науковому дискурсі в дослідженні Т. Бутченка, присвячене соціально-філософському осмисленню феномену соціального проектування, вивчено специфіку цього феномена в контексті взаємозв'язку суспільних потреб і державних інтересів [2, с. 37]. Проте дотепер бракує фундаментальних праць, присвячених проектній проблематиці. Дослідження ролі соціального проектування в освіті зосереджуються переважно в педагогічному векторі. Окремо нами акцентується праця Г. Ільїна, оскільки автор системи проективного навчання називає її проективною освітою. Однак, на відміну від розглянутого вище концепту проектного виховання О. Газмана, у теорії якого представлений освітньо-філософський вимір проблеми, робота Г. Ільїна за змістом є системою навчання. Дослідник звертається до багаторічної практики, яка показала, що проектна діяльність є продуктивною у різних освітніх сферах: у навчанні, в дослідженні та перетворенні педагогічного середовища, у розбудові міжкультурної взаємодії. Зважаючи на це, проективна освіта постає в перспективі формою неперервної освіти. Щодо нашого дослідження соціального проектування автор концепції зазначає: проективною освіта є не тому, що використовує проект як пріоритетний метод навчання, а тому, що воно саме є засобом створення і реалізації проектів, які містять не тільки навчальний, але й життєвий сенс. Проективна освіта за змістом є креативною і відповідає запитам інформаційного суспільства, оскільки основною метою креативної освіти є творча людина. Таким чином, у розглянутих теоріях прослідковується тенденція розуміти проектування як соціальну стратегію освітньої парадигми суспільства знань; тобто

проективна освіта спрямовує самоорганізацію розвитку особистості не тільки на рівні певних інституційних механізмів навчального процесу, а й у формі життєвого проекту (Ю. Габермас) освітнього самопоставання особистості в соціокультурному просторі суспільства знань.

Сам концепт життєвого проекту в інтерпретації Ю. Габермаса має, на нашу думку, когнітивне значення в осмисленні соціального проектування, проте в антропологічно-екзистенційному векторі дослідження ідея життєвого проекту людини постає як проблема принципово відкритого само проектування [13]. Йдеться про самоздійснення особистості в комунікативній спрямованості до «джерела» життєвого світу, буття людини як відкриття себе через комунікацію з Іншим. У цьому розумінні поняття «Інший» тлумачиться в більш широкому контексті, ніж інша особистість: Інший як новий досвід духовного простору буття, як Інший ти сам у своїй відкритості до діалогу, в толерантності ставлення до культурного різноманіття соціальної реальності. Таким чином, роль життєвого проекту освітнього самопоставання людини в умовах суспільства знань є онтологічно значущою й набуває сутнісної характеристики соціального проектування в аспекті нашого дослідження.

В останні роки серед вітчизняних та зарубіжних авторів зростає інтерес до методичних векторів процедури проектування освітнього процесу, що знайшло відображення в роботах А. Баранової, С. Нечаєва та Ю. Татура. Новий аспект актуалізації соціального проектування в роботі у напрямі адаптації та соціалізації молоді розкривають у своїх дослідженнях В. Гура, Г. Лукс, Т. Стеніна. Визначальною ідеєю їхніх теоретичних розвідок є усвідомлена необхідність впровадження інноваційних методик в навчально-виховні практики, які б дозволили трансформувати систему освіти та сприяли б соціалізації, самореалізації та творчому самоздійсненню (Б. Новіков) людини [8]. Однією із соціальних задач проектування у просторі освіти є створення й підтримка інтелектуальної та творчої самореалізації особистості й формування умов здійснення професійно-особистісного вибору. В. Радіонов вважає, що «якість, ефективність, раціональність вибору визначаються рівнем розвитку нової грані людської освіченості – здатності до проектної діяльності, інтелектуальної за своїм характером і покликаної до «проби в реальному матеріалі» дослідити, передбачити, прогнозувати, оцінити наслідки реалізації тих чи інших задумів» [10, с. 25]. У цьому контексті соціального проектування ми акцентуємо увагу на зазначеній автором «пробі в реальному матеріалі». На нашу думку, проектування як таке не може виступати прикладом проби, експерименту, йдеться про навчально-виховний досвід, що має стати основою життєвого проекту самореалізації людини.

Висновки. Таким чином, специфіка соціального проектування полягає в тому, що воно дає змогу сформувати цілісний образ креативної особистості, не протиставляючи освіту і життя, а проводячи єдину смислову лінію самопоставання людини. Це, на нашу думку, відкриває перспективи для освіти суспільства знань, метою якої є соціально значуща, актуальна підготовка фахівця компетентного, конкурентоспроможного, соціокультурно орієнтованого, творчого.

Література

1. Андрущенко В. Філософсько-методологічні засади підвищення якості вищої освіти України: європейський вимір / авт. кол.: В. Андрущенко (керівник), М. Бойченко, Л. Горбунова, І. Надольний та ін. – К. : Педагогічна думка, 2012. – 220 с.
2. Бутченко Т.І. Зміст поняття «проектування» / Т.І. Бутченко // Гуманітарний вісник ЗДІА 2009. – № 37. – С. 144–154.
3. Валицкая А.П. Как возможна общая теория образования, или О междисциплинарном статусе понятия «диалог» / А.П. Валицкая // Диалог в образовании. Сборник материалов конференции. Серия Symposium. – СПб., 2002. – Вып. 22. – С. 9–16.
4. Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века (в поисках практико-ориентированных образовательных концепций) / Б.С. Гершунский. – М. : Совершенство, 1998. – 608 с.
5. Добрянская Е.И. Философия образования: поиск ориентиров / Е.И. Добрянская // Дайджест педагогічних ідей та технологій школа-парк. –2012. – № 1. – С. 30–32.
6. Кремень В.Г. Філософія національної ідеї: Людина. Освіта. Соціум : [монографія] / В.Г. Кремень. – К. : Грамота, 2010. – 576 с.
7. Морен Е. Втрачена парадигма: природа людини / Е. Морен // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 5 – 6. – С. 90–109.
8. Новіков Б.В. Творчість як спосіб здійснення гуманізму : [монографія] / Б.В. Новіков. – К. : НТУУ «КПІ», 2006. – 308 с.
9. Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи. – М. : Прогресс, 1985.– 311 с.
10. Радионов В.Е. Нетрадиционное педагогическое проектирование / В.Е. Радионов. – СПб. : Изд-во СПбГТУ, 1996. – 140 с.
11. Романенко М.І. До питання методології філософського дослідження освіти / М.І. Романенко // Філософсько-антропологічні студії – 2008. – К. : «Стилос» ; Дніпропетровськ : ДНУ, 2008. – С. 214 – 220.
12. Філософія освіти : [навч. посібник] / за заг. ред. В. Андрущенка, І. Передборської. – К. : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2009. – 329 с.

Анотація

Шаповалова О. А. **Проектування аксіологічних орієнтирів людини: освітній вимір.** – Стаття.

У статті розглядається проблематика формування ціннісних вимірів сучасного суспільства та аксіологічних орієнтирів людини. Роль освіти як соціокультурного інституту в поставанні таких якостей сучасної особистості є вирішальною. У цьому аспекті соціальне проектування в освітньому процесі виконує роль особливої методології, що зумовлює формування відповідного філософського усвідомлення преферентних завдань щодо реорганізації системи освіти. Освіта повинна відновити роль аксіологічного центру суспільства. Реорганізація освіти потребує застосування інноваційних освітніх практик, переосмислених у контексті ціннісно-духовної пріоритетності знань, підходів освітянського менеджменту та методів виховного пливу. Інструментальною основою цієї модернізації має бути соціальне проектування. Соціальне проектування стає раціональним конструктом в освітньому сегменті інформаційного суспільства, що забезпечує кореляцію творчого засвоєння й адресного втілення ціннісно-запитуваного знання.

Ключові слова: соціальне проектування, аксіологія, філософія освіти, цінності, ціннісні орієнтири.

Аннотация

Шаповалова Е. А. **Проектирование аксиологических ориентиров человека: образовательное измерение.** – Статья.

В статье рассматривается проблематика формирования ценностных измерение современного общества и аксиологических ориентиров человека. Роль образования как социокультурного института в становлении таких качеств современной личности является решающей. В этом аспекте социальное проектирование в образовательном процессе выполняет роль особой методологии, которая приводит к формированию соответствующего философского осознания преферентных задач по реорганизации системы образования. Образование должно восстановить роль аксиологического центра общества. Реорганизация образования требует применения инновационных образовательных практик, переосмысленных в контексте ценностно-духовной приоритетности знаний, подходов образовательного менеджмента и методов воспитательного влияния. Инструментальной основой этой модернизации должно стать социальное проектирование. Социальное проектирование становится рациональным конструктом в образовательном сегменте информационного общества, обеспечивает корреляцию творческого усвоения и адресного воплощение ценностно-запрашиваемого знания.

Ключевые слова: социальное проектирование, аксиология, философия образования, ценности, ценностные ориентиры.

Summary

Shapovalova O. A. **Designing of human axiological guidelines: an educational dimension.** – Article.

The article deals with the problem of the formation of value dimensions of modern society and human axiological guidelines. The role of education as a socio-cultural institution in the development of such qualities of a modern personality is decisive. In this aspect, social design in the educational process fulfills the role of a special methodology that leads to the formation of an appropriate philosophical awareness of the preference tasks for the reorganization of the education system. Education must restore the role of the axiological center of society. Reorganization of education requires the use of innovative educational practices, rethought in the context of the value-spiritual priority of knowledge, approaches to educational management and methods of educational influence. The instrumental basis of this modernization should be social design. Social design becomes a rational construct in the educational segment of the information society, ensures the correlation of creative assimilation and the targeted embodiment of value-requested knowledge.

Key words: social design, axiology, philosophy of education, values, value orientations.

УДК 141.2(045.2)

В. Г. Шапоренко
аспірант
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПРЕДСТАВНИКІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Постановка проблеми. Метою статті є дослідження особливостей культурно історичних витоків філософії Київської Духовної Академії. Маємо розглянути проблему гуманітарної освіти та її зв'язок з іншими науками. Розглядаючи майже 200-річний ювілей Київської Духовної Академії (1819), виникає потреба згадати її визначну роль у становленні філософської освіти і науки на вітчизняних теренах. Необхідний доробок для сучасників, професорів і вихованців Київської Духовної Академії яскраво увиразнює справедливість думки, що її висловив колись слухач Георгій Флоровський: «В Академіях за XIX століття склалася своя філософська традиція», причому традиція, значення якої не вичерпується відомчими межами, адже саме «в духовній школі закладалися підвалини систематичної філософської культури» в межах східнослов'янських земель [7, с. 213].

Мета статті – дослідження особливостей культурно історичних витоків філософії Київської Духовної Академії.

Виклад основного матеріалу. На відміну від сучасної системи отримання філософської освіти, філософія того часу викладалася виключно у вищих навчальних закладах, опановування дисциплін у духовній школі починалося вже з семінарських класів. Підпорядковуючись загальноосвітнім цілям, вивчення основ філософської пропедевтики, основ з курсу філософії історії, логіки і психології вводило тодішніх семінаристів у коло філософських дисциплін, знайомило з відповідною термінологією, сприяло формуванню світоглядних цінностей.

Філософська спадщина Київської Духовної Академії неможлива без славетних імен тих, хто закладав і розвивав традиції філософської культури та освіти на східнослов'янських теренах. Зокрема, Василь Карпов, відомий не тільки першим російськомовним перекладом корпусу діалогів Платона, а й розбудовою власної філософської системи – «синтетизму», що доводить єдність духовного і матеріального начал у дусі конкретного ідеалізму. Петро Авсенєв, постать якого стоїть біля витоків вітчизняної традиції християнської антропології та психології. Сильвестр Гогоцький – один із фундаторів вітчизняної історико-філософської науки, філософії та психології освіти, автор перших на теренах Російської імперії філософської енциклопедії і філософського словника. Памфіл Юркевич – видатний філософ і педагог, релігіознавець, на долю якого випало відстоювати філософський професіоналізм у боротьбі з філософським невіглаством і дилетантизмом. Орест Новицький – один із тих, хто закладав традицію критичного осмислення здобутків західноєвропейської філософії та її включення у вітчизняний історико-культурний контекст, хто здійснив перші вагомі кроки у формуванні теоретичного і методологічного підґрунтя вітчизняної історико-філософської науки та залишив перший на східнослов'янських теренах досвід систематичного осмислення історії давньої філософії. Петро Ліницький – один із найзначніших представників православної духовно-академічної думки, що залишив по собі незамінну творчу спадщину в різних філософських галузях і богослов'ї, ділом доводячи те, що віра і знання, релігія і наука, попри різну ідентичність, є не антагоністами, а довічними, дуальними союзниками на шляху до Істини. Професори Петро Кудрявцев і Василь Екземплярський, з якими пов'язані найважливіші віхи релігійно-філософського відродження у Києві [3, с. 65].

Товариство видавництва і журналу «Християнська думка», що творчо збагачувало суспільство того часу, чия діяльність надихала вітчизняну філософську культуру таким сузір'ям імен, що з'явилися на філософському небосхилі впродовж одного століття, може похвалитися далеко не кожна освітня інституція. Видатні мислителі радянської доби сьогодні посіли належне місце на сторінках наукових статей, підручників, і це «повернення» – важливий результат дослідницьких зусиль передусім українських істориків філософії, філософії освіти та антропології. Навіть належачи до різних поколінь, вони виявляли цілковиту суголосність у розумінні генетичної й історичної єдності філософії.

Наприкінці XIX – початку XX ст. обсяг викладання філософських дисциплін неухильно збільшувався, сягаючи від десяти до п'ятнадцяти годин на тиждень упродовж двох років навчання і відповідаючи рівню філософських факультетів сучасних університетів. Особливої уваги надавалося вивченню давньої історії і новочасної філософії, логіки, метафізики (в передреволюційні роки – «систематичної філософії»), психології. Кожна з дисциплін читалася не менше двох разів на рік. Загальновідомо, що історико-філософський вишкіл відбувався завдяки високій вимогливості з боку викладачів, звертаючи особливу увагу на роботу над першоджерелами та новітньою філософською літературою. Викладачі духовної академії створювали для наукового розвитку слухачів особливі курси філософії. Навички перекладацької роботи й написання філософських текстів – усі ці, без сумніву, позитивні й варті наслідування ознаки філософської освіти, що її надавали в навчальному закладі, власне й були тими чинниками, які зумовили появу в духовному середовищі філософів-фахівців, спроможних забезпечувати кадрові потреби не лише духовно-академічних, а й університетських кафедр філософії [7, с. 356].

Духовний та академічний тип філософування постає досить своєрідним феноменом на межі спекулятивної філософії та ортодоксального богослов'я. Філософія намагалася осягнути буття людини і світу, а богослов'я прагнуло розбудувати вчення про Бога на підставі закарбованого у Св. Письмі Слова Божого. Духовно-академічна філософія розуміла сам філософський шлях чистого мислення як піднесення до невичерпної скарбниці Одкровення, знаходячи в ньому ключ до «таємниць про Бога, світ і людину, до яких не лише не доходив людський розум у світі поганському, ні в релігії, ані в філософії, але до яких ніколи не може дійти власними силами» [7, с. 425]. Вона виходила з настанов християнського теїзму, з розуміння Абсолюту як «живого» Бога, Творця і Промислителя, вільної і свідомої особистості. Духовно-академічне філософування постає з релігійного джерела і робить перші свідомі кроки в справі розбудови православної філософії та культури – справі, що її пов'язують, зазвичай, із творчістю славетних слов'янофілів Івана Киреєвського та Олексія Хом'якова. Розповсюджуючи філософське вчення істинами Одкровення, духовно-академічні філософи одними з перших серед теоретиків окреслили вектор розвитку православної філософської традиції як поміркований шлях, на якому долається однобокість ірраціоналізму.

Рівень володіння філософами Київської Духовної Академії грецькою, французькою, польською, латинською, німецькою мовами дозволяв їм суміщати викладання філософських і мовних дисциплін. Приклади такого сумісництва залишили майже всі викладачі філософських дисциплін. Філософська спадщина Київської Духовної Академії стверджується розумом, дозріває до християнської свободи духу, свободи «за благодаттю». Розглядаючи пізнання істини як справу не власне мислення, а особистості в її цілісності, живій єдності пізнання, волі, почуттів, сумління тощо, шукаючи універсального світогляду, злагоди віри і розуму,

© В. Г. Шапоренко, 2017

філософи – викладачі духовних академій окреслили шлях, на якому в подальшому розгортатиметься релігійна філософія на вітчизняних теренах.

Саме з духовними академіями слід пов'язувати і звернення до витоків православної традиції – до спадщини, яка не лише стала предметом численних перекладів та дискусій, а без сумніву, збагатила східнослов'янські культури XIX – початку XX ст. Такого роду знання увійшли в спадщину релігійно-філософського дискурсу цієї доби. Крім того, разом із тими ж духовними академіями пов'язаний перший досвід глибокого фахового осмислення новочасного німецького ідеалізму. Шеллінг і Баадер, Кант і Геґель, Якобі та Шопенгауер, Лотце і Бенеке-цими прізвищами рясніють сторінки духовно-академічних журналів і праць, що вийшли з духовно-освітнього середовища [3, с. 124].

Філософів Німеччини перечитують – у них навчаються, з ними дискутують, постійно підтримують жвавий і плідний діалог, в якому виростають, зароджуються власні думка й слово, міцніє філософський вибір на користь ідеалізму платонівського типу, пропущеного через горнило православного з погляду розуму – того самого «конкретного ідеалізму», що, на відміну від ідеалізму абстрактного, передбачає вкоріненість філософського мислення в абсолютно сущому, як його началі. Навчаючи про Дух як про щось більше, ніж пізнавальна діяльність, ніж свідомість, розглядаючи його як реальну субстанцію, вбачаючи в істині не мисленнєву категорію, а конкретну онтологічну сутність, духовно-академічні філософи закладають підвалини «онтологічної гносеології», що згодом стане однією з принципових ознак метафізичних учень, розгорнутих у річищі православної релігійно-філософської традиції.

Особлива роль духовно-академічної філософії – зокрема, Київської – в спробах утвердження в суспільній свідомості розуміння значущості філософського знання та філософської освіти. Такі знання не обмежувалися лише повсякденною викладацькою роботою. Активну участь філософи Київської Духовної Академії брали в діяльності різноманітних освітянських курсів та товариств, у дискусіях на шпальтах газет і журналів, їх численних публічних заходах просвітницького характеру, тобто в реальній практиці.

В.П. Бех, Ю.В. Бех пишуть: «Під сутністю соціального світу необхідно розуміти його внутрішній зміст, що виявляє себе в єдності всіх багатоманітних і суперечливих форм його буття. Тому під змістом соціального світу розуміється не самий по собі субстрат соціального, а його внутрішній стан, сукупність процесів, що характеризують взаємодію утворюючих соціальний світ елементів, між собою і з середовищем і зумовлюють їхнє існування, розвиток і зміну; в цьому сенсі самий зміст соціального виступає як процес» [2, с. 6].

У процесі філософського вивчення наук потужним засобом формування ціннісних орієнтацій особистості є виховання її здатності до культурного мислення, наголошуючи роль освіти особливо гуманітарної, здійснення людинотворчого потенціалу й призначення. Зрештою, науковці-філософи не втомлюються попереджати про те, що утвердження утилітарних пріоритетів у системі освіти, яка не дбає про виховання культури особистості, про культивування ціннісних орієнтацій, почуттів і волі людини, має наслідок морально занедбаного суспільства.

У контексті нашого дослідження філософської спадщини Київської Духовної Академії слід відзначити, що вперше постала предметом спеціальної історико-філософської тематики. Філософська спадщина розглядається не тільки з точки зору дослідження філософії та релігієзнавства, а ы з розвитком біблеїстики. Вона підіймає проблеми, які стосуються перевидання тих пам'яток, що репрезентують філософський доробок вихованців академії і викладачів. Співвідношення філософії та релігії вирішують із позиції концепції двох істин (віри та розуму). Релігійні твори ґрунтуються на вірі, надії та любові, особливо відвертості, що є опорою для життя самого розуму, тоді як філософські твори цілковито присвячуються дослідженням і пошукам основ зовнішнього переконання в самому душевному житті і в законах мислення.

Сутність окресленої вище проблеми філософсько-антропологічної концепції доноситься оригінальним і нетиповим для епохи з погляду на людину як на конкретну індивідуальність. У відповідності з названими критеріями Дух – це скарбник і носій усіх тілесних сил людини, центр душевного та духовного життя індивіда, всіх пізнавальних дій. Темп сучасного людського життя доводить, що мислення не вичерпує собою всієї повноти духовного людського життя, так само як мисленнєву досконалість не може визначити всіх досконалостей людського духу. Думки та слова індивіда – це образи зовнішніх предметів, а образи – це вияви загального почуття душі, усвідомлення самого себе, породження людського сердечного настрою [6, с. 65].

Розуміння філософії відбувається через закони, що має засвоїти людина для душевної діяльності. Позиція людини не покладатися на силу розуму, а на установлений порядок морально-духовного життя. Філософсько-антропологічна концепція особливо обговорюється в працях мислителів, яку розпочали задовго до XIX ст. Істинна сутність предмета – ідея, що пізнається та усвідомлюється не в спогляданні, не в понятті про нього, а в його ідеї, тому перевага надається вченню Платона про розум, а не вченню Канта про досвід, тобто для чого існує предмет [3, с. 76].

У межах однієї статті неможливо охопити чи проаналізувати філософію, яка прагне пояснити явища навколишньої дійсності. З ідеї та за допомогою ідеї, якщо вона розглядає явища світу як одкровення чи втілення думки, якщо для неї ідея є джерелом пізнання світу, основою, законом і типом явищ дійсності – в цьому разі з'ясовується й обґрунтовується те світоспоглядання, початки якого містяться в будь-якій людській душі і яке з необхідністю допускається релігійним і моральним життям людства. Без допущення ідеї неможливо розкрити сутність самої людини, осягнути сенс її буття. Виникнення філософської думки пов'язана з активністю свідомості. Вона перебуває в стані розвитку і пізнання, якому притаманні поступовість змін, спрямованість і здійснення певного родового життя, відображує і дає значно більше, ніж історія людського життя, а саме розуміння суттєвих особливостей внутрішнього життя істоти свідомої, керуючись при цьому ідеєю розвитку, властивою духові [3, с. 192].

Абисова М.А. вказує, що філософи Нового часу продовжують розглядати сенси як об'єктивні феномени, які існують поза людським розумом. Однак в їхніх філософських системах володіння сенсами не є прерогативою Бога, сенси існують у природі [1, с. 41].

Висновки. Як слідує з проведеного дослідження, філософи XIX ст. вважали, що мислення як свідоме роздумування, котре враховує відмінність і єдність уявлень і понять, спирається на розвиток освіти, культури, науки. Із часом його траєкторія поділила філософію на періоди: перший – від іонійських шкіл до неоплатонізму і другий – з XVII ст. до ідеалізму, перехідною ланкою називають філософію Канта. Ми вважаємо, що основа суспільного розвитку полягає у двох взаємопов'язаних діях: русі вперед, що призводить до змін у житті, руйнуванні та сталості, незмінності, стані спокою. Основним у розвитку суспільства є те, що зберігається, залишається вічним, непорушним, бо воно дається ідеями, які є вічними істинними, за допомогою яких стверджується гідність людини, велич і могутність народного життя та можливості руху вперед для розвитку духовного світу людини. У духовному світі знаходиться царство Бога, а Царство Бога знаходиться в людині, як сказав Ісус Христос.

Література

1. Абисова М.А. Проблема сенсу у класичній філософській традиції: соціокультурний аспект / М.А. Абисова. – К. : Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія. – 2016. – № 1(23). – С. 38–42.

2. Бех В.П., Бех Ю.В. Філософський аналіз як засіб дослідження проблем професійної освіти / В.П. Бех, Ю.В. Бех. – К. : Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія. – 2015. – № 1(21). – С. 5–10.

3. Бичко І.В., Бойченко І.В., Бойченко М.І., Бузький М.П., Табачковський В.Г. Філософія / І.В. Бичко. – Київ : Либідь, 2001. – 406 с.

4. Єсипенко Д. Соціофілософський досвід К.Ясперса / Д.Єсипенко // Філософська думка. – 2000. – № 1. – С. 79 – 93.

5. Памфіл Юркевич «Історія філософії; Філософія права; Філософський щоденник» / П. Юркевич. – К. : Ред. журн. «Український світ», 1999. – 756 с.

6. Релігієзнавство / Л.Г. Дротянко [та ін.] ; Національний авіаційний ун-т. – К. : Книжкове видавництво НАУ, 2005. – 152 с.

7. Ткачук М.Л. Філософська спадщина Київської Духовної Академії : стан і перспективи дослідження / М.Л. Ткачук. – К. – 2013. – 315 с.

Анотація

***Шапоренко В. Г.* Філософський аналіз представників Київської духовно-академічної філософії.** – Стаття.

У статті розглядаються шляхи виникнення філософії, що перебувала в стані розвитку освіти XIX ст., в її цілісності, живій єдності розуму, волі, почуттів, сумління тощо. Філософія прагне пояснити явища навколишньої дійсності, розкрити сутність самої людини, осягнути сенс її буття. Розглядаючи пізнання істини як справу власне мислення, особистості в її цілісності, живій єдності розуму, волі, почуттів, сумління тощо, шукаючи суголосного універсального світогляду, злагоди віри і розуму, викладачі-філософи духовних академій показують шлях, на якому в подальшому розгортатиметься релігійна філософія на вітчизняних теренах. Перехід до релігійного світогляду людина пройшла через виникнення та розвиток, протиставляючи себе природі. У свою чергу, процес розвитку вимагає знання законів природи, які людина отримує від філософії, й веде до розмежування природного та надприродного у свідомості. Більш високий рівень розвитку людства породжує новий тип залежності від природи до людини від людини. Філософський світогляд сформуватися одночасно з релігійним, проте він мав інше підґрунтя. Необхідність виявляти конкретні властивості предметів природи з метою задоволення повсякденних потреб, що вело до узагальнень і утворення абстрактних понять, через які й відбувалося формування протонауки, яка закладала підвалини інтелектуального осягнення оточуючого світу. Критичне переосмислення породжувало нові запитання і спонукало до пошуку відповідей – так зароджувався філософський світогляд, який інакше, ніж міфологічний та релігійний, пояснював походження світу, людини, суспільства, феномен життя й смерті та інші природні й соціальні явища. Філософія творить людину, розвиває, дає можливість повноцінно жити, як духовна сфера слугує істині, красі та добру. Розвиток філософії в Україні сьогодні заслуговує на підтримку науковців.

Ключові слова: істина, сутність, розвиток, цілісність, розум, мислення.

Аннотация

***Шапоренко В. Г.* Философский анализ представителей Киевской духовно-академической философии.** – Статья.

В статье рассматривается возникновение философии, которая находилась в состоянии развития образования XIX в., как целостности личности, живого единства ума, воли, чувств, совести и т.д. Философия стремится объяснить явления окружающей действительности, раскрыть сущность самого человека, понять смысл его бытия. В статье рассматривается пути развития и возникновения философии, что находились в состоянии развития образования XIX в. Рассматривая познания истины как не собственно мышления, а целостности личности, живого единства ума, воли, чувств, совести и т.д., ища созвучного универсального мировоззрения, согласия веры и разума, преподаватели-философы духовных академий показывают путь, на котором в дальнейшем будет разворачиваться религиозная философия на отечественных просторах. Переход к религиозному мировоззрению человек прошел через возникновение и развитие, противопоставляя себя природе. В свою очередь, процесс развития требует знания законов природы, которые человек получает от философии, и ведет к разграничению природного и сверхъестественного в сознании. Более высокий уровень развития человечества порождает новый тип зависимости от природы, от человека к человеку. Философское мировоззрение сформироваться одновременно с религиозным, однако он имел другое основание. Необходимость выявлять конкретные свойства предметов природы для удовлетворения повседневных потребностей вела к обобщениям и образования абстрактных понятий, через которые и происходило формирование протонауки, которая закладывала основы интеллектуального постижения окружающего мира. Критическое переосмысление порождало новые вопросы и побудило к поиску ответов – так зарождалось философское мировоззрение, которое иначе, чем мифологическое и религиозное, объясняя происхождение мира, человека, общества, феномен жизни и смерти и другие природные и социальные явления. Философия творит человека, развивает, дает возможность полноценно жить, как духовная сфера служит истине, красоте и добру. Развитие философии в Украине сегодня заслуживает поддержки ученых.

Ключевые слова: истинна, сущность, развитие, целостность, разум, мышление.

Summary

***Shaporenko V. G.* Philosophical analysis of representatives of Kyiv spiritually-academic philosophy.** – Article.

The article examines the ways of the philosophy that was in a state of education nineteenth century. In its entirety, live the unity of mind, will, feelings and conscience like. Philosophy seeks to explain the phenomenon, approval of the idea can not reveal the essence of the person, understand the meaning of its existence. Consider ways of development and of the philosophy that is in a state of education nineteenth century. Considering the knowledge of the truth as dealing not own thinking, and personality in its entirety, live the unity of mind, will, feelings, conscience, etc., seeking unison universal outlook, harmony of faith and reason in the teachers, philosophers, spiritual academies show the way in which in the future will unfold religious philosophy on domestic territory. Go to a religious worldview man has gone through the emergence and development, in opposition to nature. In turn, the process requires knowledge of the laws of nature that a person receives from philosophy, and leads to the distinction of natural and supernatural in mind. Higher levels of human development generates new type depending on the nature of man to man. The philosophical worldview formed simultaneously with the religious, but he had a different background. The need to identify specific properties of objects of nature in order to meet daily needs, leading to the formation of generalizations and abstract concepts through which groups were formed and protoscience, which laid the foundations of intellectual comprehension of the surrounding world. Critical rethinking generated new questions and led to the search for answers, as emerging philosophical outlook that is different than the mythological and religious, explained the origin of the world, human society, the phenomenon of life and death and other natural and social phenomena. The philosophy of man creates, develops, makes it possible to live fully, a spiritual sphere serves as truth, beauty and goodness. The development of philosophy in Ukraine today deserves the support of scientists.

Key words: true, essence, development, integrity, intelligence, thinking.

УДК 330.342

О. О. Шаравара
аспірант кафедри філософії
Запорізького національного університету

ПРОМИСЛОВА РЕВОЛЮЦІЯ ЯК ЧИННИК РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА

Проблема рушійних сил розвитку суспільства завжди була актуальним завданням соціально-філософських розвідок. Тому в умовах прискорення техніко-технологічного оновлення матеріального виробництва слушним та своєчасним є осмислення феномена промислової революції.

Дотичними до аналізованої в статті проблеми є наукові пошуки таких дослідників, як Ф. Бродель [1], В. Захарченко [2], Дж. Рифкін [3], К. Фрімен та Ф. Лука [4], К. Шваб [5], та інших.

Нові соціальні реалії зумовлюють необхідність систематизації й узагальнення знання щодо промислової революції як чинника розвитку суспільства. Це й є метою написання цієї статті.

Виклад основного матеріалу. Суспільне виробництво є підґрунтям розвитку соціуму. У його структурі можна виокремити такі підрозділи, як матеріальне і духовне виробництво, виробництво певного типу особистості та виробництво певних суспільних відносин. У сучасному суспільстві усі види виробництва відіграють важливу роль, але особлива роль у життєдіяльності та цілісності соціуму все ж таки належить матеріальному виробництву, ефективному топ-менеджменту і наявності реалістичної стратегії соціально-економічного розвитку країни, регіону.

У структурі матеріального відтворення суспільства виокремлюють такі сектори виробництва, як сільське господарство, промисловість, послуги, які на сучасному етапі в масштабах всього світу становлять відповідно 6,4%, 30,3% та 62,6% (2016 рік) [7]. Як випливає з попередніх показників, тенденцією розвитку суспільства є формування сервісної економіки та скорочення відсоткового значення промисловості у світовому обсязі виробництва товарів і послуг, але промисловість все ж таки залишається підґрунтям розвитку суспільства. Індустріалізація суспільства є найбільш соціально ефективним засобом розвитку суспільства. Промисловий розвиток має багатогранний соціальний аспект.

Найважливішими вкладами промисловості в соціальний розвиток є поліпшення працевлаштування для низькокваліфікованих працівників, а також соціального та економічного становища жінок завдяки новим можливостям працевлаштування. Швидка структурна трансформація в економіці – від сільського господарства до промислового, від сільського до все більш міського – приводить до великих соціальних дислокацій, які можуть мати як індивідуальні, так і соціальні витрати. Нещодавно прибули сільські мігранти; можливо, вони ще не сформували думку з приводу прав робітників і можуть бути особливо сприйнятливими до поганого поводження, навіть у добре поінформованих може бути відсутня приваблива альтернатива. У більшості країн існують механізми захисту прав споживачів, однак їх застосування, як і природоохоронні норми, часто є дискреційними і частковими [7].

Зазначимо, що в країнах-лідерах сервісний сектор економіки сягає ще більших значень. Так, в США ВВП по секторах походження має такий вигляд: сільське господарство – 1,1%, промисловість – 19,4%, послуги – 79,5%; у Франції – відповідно 1,7%, 19.4% та 78.8%. У Японії сільське господарство становить 1,2% ВВП, промисловість – 27,7%, послуги – 71,1%. Є країни, у яких промисловість сягає 30-45% ВВП. Це Ірландія (41,3%), Індонезія (40,3%), Південна Корея (37,6 %), Німеччина (30,3%), Іран (39,9 %), Саудівська Аравія (42,9%), Туркменістан (47,7%) [8].

Визначимось зі змістом основних категорій дослідження зазначеної проблеми – «промисловість» та «промислова революція». Яку дефініцію можна дати такому суспільному явищу, як промисловість? *По-перше*, *промисловість* – це найбільш техніко-технологічно облаштована *галузь* матеріального виробництва, форма індустріалізації економіки, яка визначає розвиток продуктивних сил; це сукупність підприємств із виробництва енергоресурсів, техніко-технологічного комплексу знарядь праці для всіх галузей економіки, видобутку сировини, палива, корисних копалин, переробки продукції, яка вироблена промисловістю або сільським господарством; це виробництво товарів й послуг.

По-друге, промисловість – це на початку свого виникнення *продукт* натурального домашнього господарства, у якому сировина і добувалася, і перероблялася. Становлення промисловості як самостійної галузі суспільного виробництва пов'язано з інструменталізацією праці, відділенням ремесла від сільського господарства. Перетворення промисловості в особливу сферу суспільної праці в багатьох країнах пов'язане з поетапною заміною праці людини технічними засобами. Розвиток промисловості зумовив зміну всієї структури суспільства, посилив темпи урбанізації. Міста стають торгово-промисловими центрами великих територій. За останні століття промисловість пройшла кілька стадій розвитку: від простої кооперації, мануфактури та великої машинної індустрії до фабрик і заводів.

У промисловості традиційно виокремлюють *добувну* промисловість (видобуток вугілля, нафти, газу, руд металів, піску, торфу, солі тощо) і *переробну* промисловість. Поширеним є також поділ на тяжку та легку промисловість. Є й інші способи класифікації промисловості по галузях, кількість яких невпинно зростає. Це – GICS (Global Industry Classification Standard), ICB (Industry Classification Benchmark) та класифікація промисловості ООН – ISIC (International Standard Industrial Classification). Остання є стандартом класифікації видів економічної діяльності, влаштованим так, що об'єкти промисловості можуть бути класифіковані залежно від діяльності, яку вони проводять.

Зазначимо, що з другої половини 19-го століття велика машинна індустрія стає головною формою промислового виробництва. Останні десятиліття основними тенденціями в розвитку промисловості стає застосування електроніки, робототехніки, технологій мікроелектроніки, а також домінування США, Японії, Південної Кореї та інших країн Тихоокеанського та Європейського регіонів у виробництві та розподілі побутової електроніки, комп'ютерів і транспортних засобів.

За рівнем розвитку та іншими показниками промисловість можна характеризувати як низько технологічну, неспеціалізовану, з інтенсивними витратами праці в країнах, що розвиваються, або високоавтоматизовану, механізовану і спеціалізовану, з використанням передових науковоємних технологій у промислово-розвинених країнах. Серед напрямів розвитку промисловості, що поступово починають набувати глобального характеру, можна виокремити нанотехнології, роботизацію, біотехнології та генетику, альтернативну енергетику. Сучасна промисловість базується на технологіях, які працюють не у вакуумі, а в певних соціоекосистемах. Двигун внутрішнього згоряння, який був розроблений в 19-му столітті, дав початок автомобільній промисловості, яка домінувала в 20-му столітті. Автомобілі, у свою чергу, породжували передмістя, заправні станції, торгові центри і стратегічне значення Близького Сходу з його запасами газу та нафти, що суттєво змінило життя багатьох народів. І промислові галузі 21-го століття так само будуть переплетені та взаємопов'язані. Прогрес інформаційних, комунікаційних технологій, розвиток нанотехнологій, біотехнологій, генетики, штучного інтелекту, робототехніки та передової енергетики змінюють культуру і

© О. О. Шаравара, 2017

суспільство так само всебічно і повно, як автомобілі та нафта зробили це на початку 20-го століття.

Щодо змісту концепту *«промислова революція»*... У сучасній історії людства промислова революція починається з процесу переходу від аграрної та ремісничої економіки до панування промисловості та машинного виробництва. Цей процес почався в Англії в 18-му столітті й звідти поширився на інші країни світу. Термін «промислова революція» першим популяризував англійський історик економіки Арнольд Тойнбі, щоб описати економічний розвиток Великобританії від 1760 до 1840 року. Слушним є розуміння революції як об'єктивного результату суб'єктивно-групової діяльності людей, що прагнуть реалізувати свої матеріально-економічні та духовно-ідеологічні інтереси організаційно-політичними засобами. Але промислова революція як поступова якісна зміна техніко-технологічного комплексу суспільного виробництва завжди має свою об'єктивну логіку. Її розуміння та впровадження в різні сфери життєдіяльності соціуму є підґрунтям розвитку суспільства. На сучасному етапі вже Четверта промислова революція (Індустрія 4.0) починає свій хід, і процеси технологічного оновлення матеріально-виробничої, духовно-виробничої та політико-управлінської підсистем суспільства будуть поширюватися. Тому слушним буде проаналізувати сутність промислової революції та її атрибути.

У науковій літературі сутнісним моментом промислової революції вважають перехід до нового технологічного способу виробництва, застосування у виробництві принципово нового комплексу знарядь праці. Можна виокремити таку типологію технологічних способів виробництва: інструменталізація, механізація, машинізація і комп'ютеризація, зміна яких лежить в основі промислових революцій. У ході історії промислових революцій відбувається поетапна передача виробничо-трудових функцій людини-працівника технічним засобам. Вважається, що, коли енергетична революція збігається з революцією у сфері комунікацій, саме тоді й відбуваються великі технологічні прориви, тобто промислові революції, що створюють нові економічні моделі [3].

Промислова революція як сукупність корінних техніко-технологічних змін у системі суспільного виробництва пройшла у своєму розвитку декілька етапів. Характерною рисою *першої промислової революції* є стрімке зростання продуктивних сил на базі машинної індустрії та затвердження капіталізму як панівної світової системи господарства. Перша промислова революція пов'язана не просто з початком масового застосування машин, а й із суттєвою зміною всієї структури суспільства. Вона супроводжувалася різким підвищенням продуктивності праці, урбанізацією, збільшенням життєвого рівня населення, швидким економічним зростанням (до цього економічне зростання певних країн чи територій було помітним лише в масштабах століть). Промислові революції детерміновані певним соціокультурним середовищем, особливо в доглобалізований період розвитку соціуму. Велика Британія зуміла створити повноцінне креативне середовище, у якому ідеї філософів (наприклад, роботи Френсіса Бекона «Нова Атлантида», Томаса Гоббса «Левіафан»), уміння та професійні навички виробників інструментів і ремісників, система організаційних форм (фабрика, заводи, майстерня) ефективно взаємодіяли між собою. Не останню роль у цьому зіграла й політика протекціонізму та меркантилізму, яку проводив британський уряд того часу. Унаслідок розгортання першої промислової революції традиційна аграрна економіка була заміщена економікою, у якій стало домінувати виробництво машин і механічне виробництво, що стало можливим після винаходу парового двигуна. Це змінило, зокрема у Великій Британії, баланс політичних сил від лендлордів у бік промисловців і сприяло створенню міського робітничого класу.

Унікальними ознаками *другої промислової революції* були електрика й нафта, які поступово витісняли пар як джерело енергії. На зміну винахідницьким пошукам геніїв-одинаків приходить проведення спільних наукових досліджень у лабораторіях та інститутах. Справжніми революційними змінами у перевезеннях і зв'язку була поява автомобілів, літаків, радіо, телебачення. Запровадження автоматизації та спеціалізації праці привели до масового виробництва, гігантські корпорації та фінансові установи домінували в промисловості. Слід зауважити, що внаслідок другої промислової революції право власності на засоби виробництва також зазнали змін. Олігархічна власність на засоби виробництва на початку і в середині 20-го століття поступилися місцем більш широкому розподілу власності шляхом придбання звичайних акцій фізичними особами та установами, такими як страхові компанії. У першій половині 20-го століття багато країн Європи соціалізували основні сектори економіки. Замість невтручання ідей, які впливали на економічну та соціальну думку класичної промислової революції, активність уряду переміщається в соціально-економічну сферу для задоволення інтересів бізнесу та потреб населення.

Третьою промисловою революцією зазвичай позначають так звану «цифрову революцію» – повсюдний перехід у суспільному виробництві до застосування інформаційно-комунікаційних технологій, що сприяв формуванню постіндустріального суспільства. Комп'ютер, Інтернет та електроніка є ознаками цього етапу. У межах третьої промислової революції відбувалося зміщення центру прибутку від етапів виробництва до розроблення та дизайну; скорочення робітників, безпосередньо зайнятих у виробництві; заміщення централізованих моделей бізнесу розподіленими структурами з горизонтальною взаємодією. Артикулюється думка, що Третя промислова революція базується на п'ятьох стовпах: *перший* – це зростання частки відновлюваних джерел енергії в загальному обсязі виробництва енергії; *другий* – способи акумуляції енергії відновлюваних джерел; *третій* – накопичення світовим співтовариством енергії; *четвертий* – створення енергетичного Інтернету; *п'ятий* стовп – виробництво і розповсюдження автомобілів з підзарядкою від електромережі [3]. Останнє завдання перебуває ще на стадії проектування та виробництва і не знайшло масового впровадження в практику повсякденного життя. Але Клаус Шваб (засновник і беззмінний президент Всесвітнього економічного форуму в Давосі) в 2016 році у своїй книзі «Четверта промислова революція» [5] розповідає вже про технологічні зміни, які очікують людство в найближчі десятиліття і які свідчать про розгортання нового етапу промислової революції.

Четверту промислову революцію («Індустрію 4.0») пов'язують зі злиттям технологій і стиранням меж між фізичними, цифровими і біологічними сферами. Четвертий етап розвитку промислової революції характеризується комбінацією технологій, Інтернетом речей, новими способами збору й аналізу даних, адитивними технологіями виробництва, використанням штучного інтелекту, біотехнологій, робототехніки, нанотехнологій, автономних транспортних засобів, 3-D друку, інноваціями. Підґрунтям будь-якої промислової революції є наука, наукові досягнення, технологічні прориви та широке впровадження їх у виробництво товарів, послуг і повсякденне життя людей. Наука визначає напрямки змін в засобах виробництва, дає нові моделі техніко-технологічних комплексів і висуває нові вимоги до працівника та його підготовки. Але наука не є головним чинником розгортання промислової революції, бо остання має різноманітну соціокультурну детермінацію. Не викликає сумнівів твердження, що без технологічно передового машинобудівного ядра соціально-економічне просування суспільства неможливе на сучасному етапі розвитку суспільства.

Промислові революції є одним зі джерел виникнення екологічних проблем, які породжені таким, що все більше зростає, антропогенним тиском на природу в процесі промислового просування людства. Серед екологічних негараздів сьогодення можна виокремити забруднення води, повітря, землі; виснаження ресурсів; втрату біологічного різноманіття; «сміттєвий колапс» тощо. Нарощування загалом обсягів світового промислового виробництва в умовах відсутності масового впровадження екологічно чистих і ресурсоощадних технологій приводять до поступового погіршення екологічної ситуації в світі. Тому подальше просування суспільства неможливо без дотримання екологічних обмежень. Можна констатувати, що інтереси промислового процвітання й охорони навколишньо-

го середовища в світовому масштабі поки що суперечать один одному. І показник валового внутрішнього продукту не може бути єдиним критерієм вимірювання росту і багатства країни.

Промислове зростання повинно мати певні обмеження, тому набирає популярності концепція зеленої промислової революції [9]. Каталізаторами зеленої промислової революції є промислова компетенція, інноваційно орієнтовані компанії, мережа університетів і дослідних центрів, потенціал кваліфікованих робітників, масштабні проекти. Загальної моделі, формули для використання природного багатства планети не існує. Але вирішення часткових екологічних проблем необхідно починати з обмеження, визначення лімітів у природокористуванні. Розроблення екологічних технологій для майже всіх ключових галузей суспільного виробництва розглядається як важливий крок на шляху до впровадження екологічного промислового постмодерну. Промислові технології XXI століття скорочують глобальну бідність, яка приводить людей в міські центри і створює напруженість, оскільки культури змішуються і неминуче породжують кроскультурний пастиш. Технології, засновані на використанні енергії, стимулюють посилення уваги до політичного фокуса щодо контролю над територіями з багатими енергоресурсами. Фактом є і кризи промислового перевиробництва, що зумовлює даремну витрату природних і людських ресурсів.

На підставі вищенаведеного можна зробити такі **висновки**.

1. Промисловість – це найбільш техніко-технологічно облаштована галузь матеріального виробництва, форма індустріалізації економіки, яка визначає розвиток продуктивних сил і зумовлює розвиток суспільства. Серед напрямів розвитку промисловості, що поступово починають набувати глобального характеру, можна виокремити нанотехнології, роботизацію, біотехнології, альтернативну енергетику.

2. Промислова революція – це поступова якісна зміна техніко-технологічного комплексу суспільного виробництва. Її розуміння та впровадження в різні сфери життєдіяльності соціуму та людини є підґрунтям розвитку суспільства.

3. Головною відмінністю 21-го століттями буде прискорення швидкості, з якою нові промислові технології нелінійно й експоненціально будуть просуватися в усі сфери життєдіяльності суспільства й особистості. Не викликає сумнівів, що від засвоєння та впровадження в соціальну практику досягнень промислової революції залежить не лише успішність окремої людини, але й суспільства загалом. Стратегічним ресурсом подальшого розвитку соціуму є міра реалізації державою, нацією передового доробка людства в технологіях промислового виробництва.

Література

1. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV – XVIII ст. : у 3 т. Т. 3: Час світу / Ф. Бродель. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 1998. – 631 с.

2. Захарченко В. Суспільно-економічні трансформації і «осьовий час» промислового розвитку / В. Захарченко // Вісн. НАН України. – 2002. – № 11. – С. 17-28.

3. Рифкин Дж. Третья промышленная революция: Как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир в целом / Дж. Рифкин. – пер. с англ. – М. : Альпина нон-фикшн, 2014. – 410 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://znanium.com/catalog.php?bookinfo=521286.

4. Фримен К. Як час спливає: від епохи промислових революцій до інформаційної революції / К. Фримен, Ф. Лука. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 510 с.

5. Шваб К. Четвертая промышленная революция: перевод с английского / К. Шваб. – М. : Издательство «Э», 2017. – 208 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://cdn.eksmo.ru/v2/ITD000000000819325/read/full#features/7.

6. Мельник Л.Г. Третья промышленная революция как путь к сестейновой экономике / Л.Г. Мельник, И.Б. Дегтярёва, А.В. Кубатко // Економічні проблеми сталого розвитку : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції імені проф. О.Ф. Балацького (м. Суми, 11-12 травня 2016 р.) : у 2 т. / за заг. ред. О.В. Прокопенко. – Суми : СумДУ, 2016. – Т. 1. – С. 45-46.

7. Industrial Development for the 21st Century: Sustainable Development Perspectives. – United Nations, New York, 2007. – 422 p.

8. World [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/xx.html.

9. Фюкс Р. Зеленая революция. Экономический рост без ущерба для экологии / Р. Фюкс. – пер. с нем. – М. : АНФ, 2016. – 336 с.

Анотація

Шаравара О. О. **Промислова революція як чинник розвитку суспільства.** – Стаття.

У статті аналізуються проблема рушійних сил розвитку соціуму і, зокрема, проблема промислової революції як фактора розвитку суспільства. Дається визначення концептів «промисловість», «промислова революція». Виділено чотири етапи розвитку промислової революції, подано їх характеристику, визначено особливості впливу на життєдіяльність суспільства та людини. Розглядаються соціальні аспекти промислової революції. Вказуються галузі та напрями, які домінують у сучасній промисловості (нанотехнології, роботизація, біотехнології, альтернативна енергетика тощо). Підкреслюється, що основою будь-якої промислової революції є наукові досягнення, технологічні прориви та широке впровадження їх у виробництво товарів, послуг і повсякденне життя людей. Відзначаються екологічні проблеми, які породжені таким, що все більше зростає, антропогенним тиском на природу в процесі промислового просування людства.

Ключові слова: промислова революція, суспільство, розвиток, технологія, наука, освіта, людина.

Аннотация

Шаравара О. О. **Промышленная революция как фактор развития общества.** – Статья.

В статье анализируются проблемы движущих сил развития социума и, в частности, проблема промышленной революции как фактора развития общества. Дается определение концептов «промышленность», «промышленная революция». Выделены этапы развития промышленной революции, дана их характеристика, определены особенности влияния на жизнедеятельность общества и человека. Рассматриваются социальные аспекты промышленной революции. Указываются отрасли и направления, которые доминируют в современной промышленности (нанотехнологии, роботизация, биотехнологии, альтернативная энергетика и т. д.). Подчеркивается, что основой любой промышленной революции выступают научные достижения, технологические прорывы и широкое внедрение их в производство товаров, услуг и повседневную жизнь людей. Отмечаются экологические проблемы, которые порождены все возрастающим антропогенным давлением на природу в процессе промышленного продвижения человечества.

Ключевые слова: промышленная революция, общество, развитие, технология, наука, образование, человек.

Summary

Sharavara O. O. **Industrial Revolution, society, development, technology, science, education, man.** – Article.

The article analyzes the problem of the driving forces of the development of the society and, in particular, the problem of the industrial revolution as a factor of the development of society. The definition of concepts “industry”, “industrial revolution” is given. The stages of development of the industrial revolution are singled out, their characteristics are given, and the features of influence on the life activity of society and man are determined. The social aspects of the industrial revolution are considered. Departments and directions that dominate in modern industry (nanotechnology, robotics, biotechnology, alternative energy, etc.) are indicated. It is emphasized that the basis of any industrial revolution is scientific achievements, technological breakthroughs and their wide introduction into production of goods, services and everyday life of people. Ecological problems are noted that are generated by the ever increasing anthropogenic pressure on nature in the process of industrial advancement of mankind.

Key words: industrial revolution, society, development, technology, science, education, man.

УДК 141.8(470)

І. В. Шаталович
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара

КОНЦЕПЦІЯ ДИНАМІЧНОГО АТОМІЗМУ М. ЛОССЬКОГО В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ НАУКОВИХ ПОШУКІВ

Постановка проблеми. Поляризація наукової картини світу у вигляді природничо-наукової та гуманітарної сфер, що володіють різними мовами, критеріями та цінностями, відбулася близько трьохсот років тому. Неодноразово робилися спроби рішення цієї проблеми, яка має істотне ускладнення, пов'язане з подоланням якісного розриву між живою і неживою природою, між мікро– і макросвітами. Більшість із них в історії науки ґрунтуються на природничо-науковому редукціонізмі, який зводить все буття до неорганічної матеріальності, що в кінцевому підсумку веде до ще більшої диференціації природних і гуманітарних наук. Альтернативним шляхом є побудова цілісної картини світу. Серед багатьох концепцій певний інтерес викликають ідеї російського космізму, зокрема ідеї М. Лосського, який неодноразово звертав увагу на необхідність набуття фізикою XX століття метафізичного фундаменту [7; 4] і висував у цьому аспекті досить сміливі гіпотези.

Аналіз останніх досліджень і публікацій із цієї теми. У дослідницькій літературі (П. Гайденко, А. Джамулаєв, І. Євлампієв, В. Зеньковський, В. Кувакін, С. Левицький, Г. Шпет) досить повно проаналізовано особливості та витоки ідеал-реалізму М. Лосського, який стверджує, що весь світ є органічним цілим субстанціальних діячів, тісно пов'язаних один з одним. Дослідники підкреслюють ідею мислителя про те, що розвиток природознавства неминуче приведе до зміни опису фізичних об'єктів, який буде наближений до опису органічних єдностей – біологічних і соціальних. Витоки такого підходу до опису фізичних явищ, який М. Лосський називає динамічним атомізмом, беруть свій початок у філософській концепції Г. Лейбніца.

Водночас відзначимо, що, незважаючи на ґрунтовний аналіз філософських позицій М. Лосського, недостатньо дослідженим у науковій літературі залишається його аргументація цілісного розуміння картини світу в сучасному природознавстві. Тож цей напрям його творчості вимагає більш детального аналізу, виходячи з контексту не тільки релігійно-філософських, а й сучасних природничо-наукових позицій.

Мета статті – розкрити особливості концепції динамічного атомізму М. Лосського в контексті сучасних наукових пошуків.

Виклад основного матеріалу. У концепції динамічного атомізму М. Лосського виділяємо три головні аспекти: волюнтаристський, еволюційний і панпсихічний, які мають чітку суголосність з актуальними ідеями сучасного природознавства і можуть допомогти в розробленні метафізичного фундаменту цілісної загальнонаукової картини світу.

Волюнтаристський аспект філософії М. Лосського виражений в тому, що свобода волі, з точки зору мислителя, стає головним визначенням субстанціального діяча, його сутністю [1, с. 358]. На думку М. Лосського, будь-яка зміна в субстанціальному діячі є його особиста дія. Таким чином, М. Лосський розрізняє причину і привід. Під причиною він розуміє субстанціонального діяча і його творчу силу, а всі інші умови – привід [5, с. 530]. Отже, події зовнішнього світу є лише приводом для дій субстанції, а не причиною цих дій. М. Лосський також вводить поняття динамічної причинності та відрізняє позитивістське і метафізичне вчення про причинність. Останнє пов'язане з поняттям творіння, породження подій [4].

Таке вчення про свободу поведінки всіх субстанціальних діячів (навіть електронів), на думку М. Лосського, не веде до заперечення можливостей науки. Субстанціальні діячі, які мають дуже низький розвиток (наприклад, діячі неорганічної природи), реагують на умови навколишнього середовища вкрай одноманітно: два електрони мільйони разів відштовхують один одного, а в якомусь мільйон першому випадку вони не зроблять взаємного відштовхування [7]. На думку М. Лосського, відсутність закономірного зв'язку подій не робить науку неможливою. Для можливості науки досить, щоб існувала лише більша або менша правильність зв'язку подій у часі, яка саме і має характер статистичної закономірності як зв'язку подій. В органічній природі (у житті рослини, тварини, людини) правильність зв'язку процесів вже менш значуща, тому, як зазначає М. Лосський, рослина, тварина й особливо людина більшою мірою проявляють свою свободу й індивідуальне відхилення від правил, ніж молекули води, атоми кисню, електрони [6, с. 39-40].

Саму свободу волі М. Лосський доводить, виходячи із закону причинності, на відміну від детерміністів, які заперечують свободу волі на тій підставі, що кожна подія має причину. Як зазначає мислитель, всяка подія виникає не сама по собі, а кимось твориться. Субстанціальний діяч створює події як свої життєві прояви [3]. Чи може що-небудь зовнішнє детермінувати субстанціального діяча? На думку мислителя, воля субстанціального діяча вільна, а це значить, що всі її прояви можуть визначатися тільки нею самою. У цьому сенсі вона є causa sui – причина самої себе.

На думку М. Лосського, особистість обирає цінності переважно перед іншими цінностями як мету свого вчинку. Це обрання є вільним актом діяча. Але функціональні зв'язки ідеальних форм (наприклад, математичні принципи), а також закони ієрархії цінностей та її значення для поведінки, що обумовлюють осмисленість світу, не залежать від волі діячів [3].

Ідеї, висловлені М. Лосським, не втратили свого потенціалу для наукових пошуків сьогодення. Наприклад, у сучасній фізиці одне з питань численних дискусій з проблеми скритих параметрів (змінних) пов'язане з так званою аксіомою або теоремою «про свободу волі», сучасний варіант якої (Free Will Theorem або The Strong Free Will Theorem) висунули професори математики Прінстонського університету Джон Конвей (John Conway) і Симон Кохен (Simon Kochen) [19]. Ця теорема спростовує можливість наявності будь-яких локальних схованих змінних. На думку вчених, якщо ми – люди – дійсно володіємо свободою волі, то й елементарні частинки мають свою невелику порцію цього безсумнівного блага. Точніше, якщо експериментатор може вільно вибирати напрями орієнтації деяких вимірювальних приладів, то відгук частки (строго кажучи – відгук Всесвіту поблизу від частки) не визначається повністю всією попередньою історією Всесвіту, тобто не буде абсолютно детермінований.

У полеміку з ними вступає професор теоретичної фізики з Нідерландів Ж. Т'Хоофт [18], на думку якого визначення свободи волі, що використовується опонентами, є невідповідним для строго детерміністських теорій. Він пропонує інше формулювання, що визначає умову, яка може виявитися більш придатною для теоретичних конструкцій і моделей. Свою аксіому він називає умовою «необмеженого вибору початкового стану», яке не вступає в конфлікт із детермінізмом.

Ці дискусії в сучасному природознавстві ґрунтуються на знаменитих квантових парадоксах. Серед таких відзначимо відомий дослід із відкладеним вибором Дж. Уїлера, пов'язаний з припущенням про наявну в частки можливість по-різному проявляти себе в останній момент досліду, що перетворює спостерігача реальності на учасника створення реальності [17, с. 547]. Одним з останніх був сформульований квантовий парадокс «перевірки бомб», запропонований А. Еліцуром і Л. Вайдманом у 1993 р. [15, с. 421] і реалізований в 1996 р.

© І. В. Шаталович, 2017

в експерименті П. Квята, Х. Вейнфуртена і А. Цайлінгера [20]. В основі цього феномену – незвичайна поведінка квантової частинки, яка в разі встановлення детектора на одному з альтернативних шляхів замість стану суперпозиції немов би «відчуває» наявність бомби й обирає інший шлях. Зазначені парадокси розкривають проблему органічної єдності неживого і живого світу, а також істотну для сучасної науки проблему так званого «зшивання» мікро– і макросвітів.

Рішення цих парадоксів може базуватися на цілісному сприйнятті світу, запропонованому в динамічному атомізмі М. Лосського: діяч, виходячи зі свободної волі та статистичної закономірності, не кожен раз повинен здійснювати один і той же вибір.

Аналогічної позиції в сучасній науці дотримується академік Б.Б. Кадомцев [2, с. 332-334]. На його думку, колапси (редукції) хвильових функцій мікрооб'єктів, які досі не мають однозначного й задовільного наукового пояснення, виглядають як вільні вчинки, тобто як прояв свободи волі. Б.Б. Кадомцев також ставить питання підстав цілісної картини світу: як, залишаючись у рамках фізики, можна підступитися до пояснення феномена свободи волі? Під свободою волі вчений розуміє свободу дій чи вільний вибір між двома або кількома альтернативами. Відзначаючи, що дуже важко уявити собі границю появи свободи волі на межі між неживим світом і життям, він приходить до припущення, що свобода волі є іманентною, тобто внутрішньо притаманною властивістю усього світу. Свободу волі в мікросвіті Б. Кадомцев пов'язує також з проблемою біфуркацій, коли закони механіки та фізики допускають неоднозначний розвиток процесу. Тому, як зазначає вчений, випадкові біфуркації можна розглядати як ті, що відбулися безпричинно й спонтанно. Відповідно, хвильова функція є всього лише «показником намірів» частинки. Підводячи підсумок своїх міркувань, вчений розрізняє причинно-наслідковий і «вольовий», тобто спонтанний, аспекти еволюції світу.

Другий аспект, який доцільно виділити в динамічному атомізмі М. Лосського, – це еволюційний. Як зазначає В.С. Стьопін, універсальний (глобальний) еволюціонізм є основою сучасної наукової картини світу. Його суть полягає в розгляді неживої, живої та соціальної матерії як єдиного універсального еволюційного процесу [16, с. 641-644].

Істотне осмислення цей аспект знаходить в побудові цілісної картини світу М. Лосського. На думку філософа, крайній ступінь відокремлення в природ, є станом елементарних частинок (у концепції М. Лосського – вільних електронів, протонів тощо). Разом із тим вона є і крайнім ступенем одноманітності життєвих проявів субстанціального діяча. Однак і на цьому ступені падіння формальна свобода і цілеспрямований характер дій субстанціального діяча зберігаються. Навіть така спрощена істота прагне, хоча й несвідомо, до більш змістовного життя і досягає цієї мети шляхом вступу в союз з іншими субстанціальними діячами. Таким чином, на думку мислителя, виникають атоми, молекули, одноклітинні організми, багатоклітинні рослини та тварини; людина, соціальні союзи, а також космічні об'єкти, такі як сонце, планети, теж є цілими. Такі спілки мають досить стійкий характер, і багатоскладні прояви їх відбуваються як єдине органічне ціле.

М. Лосський неодноразово повертається у своїх працях до осмислення механізму такого еволюційного процесу. У «Вченні про перевтілення» [6, с. 44-45] він більш детально зачіпає це питання. Як зазначає мислитель, субстанціальний діяч, який виробив більш-менш високий тип життя, привертає до себе діячів менш розвинених, які відчули потяг до участі в такому житті; вони підкоряються більш високому діячу і стають його органами. У результаті існує ієрархічна будова природи: у системі атома є центральний діяч, якому підпорядковані електрони, протони й т. п. елементи атома. У системі молекул є ще більш високорозвинений діяч, якому підпорядковані атоми, тощо. У системі людини такий центральний діяч, на думку М. Лосського, це людське «я», йому, відповідно, підпорядковані діячі, які є завідувачами центрів мозку, а також такими органами, як серце, печінка тощо; у свою чергу, цим діячам підпорядковані клітини організму і т. д. вниз аж до діячів, що стоять на чолі атомів тіла. Людське «я» живе в системі світу не ізольовано, а входить до системи будь-якого соціального цілого, типу життя якому воно симпатизує; далі ці соціальні цілі підпорядковані єдиному живому організму нашої планети Земля, котра підпорядкована нашій Сонячній системі. Зрештою, всі ці союзи суть органи Всесвіту як єдиного живого організму.

Третій аспект, який було виділено в філософії М. Лосського, – панпсихічний, який пов'язаний з допущенням якогось «одухотворення», тобто наділення неживої природи елементами психічної діяльності. Він покликаний заповнити якісну прірву між живою і неживою природою.

На думку М. Лосського, матеріальні процеси ніколи не бувають чисто матеріальними: вони завжди здійснюються як «психоїдно-матеріальні» або «психоматеріальні», і до того ж «цілеспрямовані». Відповідно, на думку філософа, вся природа зверху донизу одухотворена [7]. З точки зору М. Лосського, діячі під час взаємодії відчувають один одного як щось позитивно або негативно цінне, і зовні це виражається в актах тяжіння або відштовхування. Електрон відштовхує інші електрони, але він притягує протони. Психоїдний процес, на думку М. Лосського, відрізняється від психічного тим, що його викликає діяч, який стоїть на більш нижчому ступені розвитку, ніж людина або тварина [8, с. 301].

Вказані гіпотези М. Лосського є суголосними сучасним науковим гіпотезам про співвідношення свідомості та неживої природи, зміст яких має дві основні сторони: чи є «розум» у мікросвіті та чи можливий вплив розуму людини на мікросвіт? Подібні питання породжуються незвичайною статистичною поведінкою матерії на мікрорівні та ймовірним характером причинно-наслідкових зв'язків.

Одна з перших обґрунтованих пропозицій про експериментальну перевірку тези про можливість існування в мікросвіті розумного життя була висунута в 1980 р. в доповіді Р.С. Нахмансона на семінарі в Інституті фізики напівпровідників Сибірського відділення АН СРСР. Продовжуючи в цьому питанні лінію відомого радянського академіка М.А. Маркова [9] (на думку якого наш Всесвіт ззовні може «виглядати» як одна-єдина елементарна частинка), Р.С. Нахмансон у свою чергу висуває припущення про те, що елементарні частинки самі наділені свідомістю [13, с. 442]. На думку вченого, «елементарні» частинки – це дуже складні продукти еволюції. Вони можуть приймати, обробляти і поширювати інформацію, їхня поведінка цілеспрямована, що відбивається в телелогічному характері фізичних законів (варіаційні принципи). Іншими словами, мікрооб'єкти мають особливий «прихований параметр», щось, що ми позначаємо словом «свідомість» [14].

Р.С. Нахмансон проводить послідовну аналогію між поведінкою частки та поведінкою розумної істоти, людини, стверджуючи, що і в макросвіті існує велика область, у якій проявляється статистичний, ймовірнісний характер причинно-наслідкових зв'язків – це область діяльності розуму. На доказ своєї точки зору для отримання подібного ймовірного розподілу Р.С. Нахмансон проводить експеримент з людьми, аналогічний двохщілинному експерименту Юнга з мікрооб'єктами [14].

Випадковість вибору, як вважає вчений, – це неодмінна і найважливіша характеристика розуму як такого. Випадковий вибір у разі досить частого повторення подібних ситуацій забезпечує людському суспільству найбільш повне охоплення можливих шляхів до оптимального рішення і зводить до мінімуму помилки, пов'язані з неправильно обраною тактикою пошуку такого рішення. Тому і ймовірнісний характер законів руху частинок можна інтерпретувати як прояв їхнього розуму. Отже, хвильова функція – це «стратегія частки», яка є у свідомості частки і є результатом «роботи» цієї свідомості над відомою інформацією про світ. Отримуючи нову інформацію, частка, на думку Р.С. Нахмансон, коректує свою стратегію, тобто свою хвильову функцію, внаслідок чого і відбувається так званий колапс хвильової функції [13, с. 442-443].

Інший напрям у сучасній фізиці – концепцію свідомості в контексті квантової механіки – розробляє М.Б. Менський (російський фізик-теоретик, провідний науковий співробіт-

ник Фізичного інституту РАН) [11], який слідом за Дж. фон Нейманом і Ю. Вігнером аналізує вплив свідомості спостерігача на об'єкти мікросвіту і висловлює припущення про необхідність ввести в квантову механіку свідомість спостерігача як необхідний елемент [10]. Звернення до категорії свідомості, на думку вченого, допоможе вирішити одну з істотних загадок квантової механіки, пов'язану з вибором однієї з альтернатив мікрооб'єктів [12, с. 646].

На питання, що таке усвідомлення, на думку М.Б. Менського, слід відповідати: це вибір альтернативи при квантовому вимірі. Це положення пов'язано з парадоксальними властивостями квантової системи, які були неодноразово доведені експериментально: результат вимірювання не гарантує, що частка мала цю властивість і перед виміром, тобто властивості квантової системи, виявлені при вимірюванні, можуть не існувати до вимірювання. І лише після того, як вибір зроблено, виникає певна картина того, що відбувається, описана мовою класичної фізики. Поки ж вибір не стався, є лише квантова картина з властивою їй безліччю альтернатив [12, с. 644].

Концепція свідомості, яку розробляє М.Б. Менський, за його оцінкою, відкриває шлях до безпосереднього контакту між фізикою і психологією, а якщо дивитися ширше – то між природничими науками, з одного боку, і різними способами вивчення духовного світу людини – з іншого [10]. Відзначимо, що наведені міркування суголосні як ідеям М. Лосського, так і сучасним вимогам у побудові цілісної загальнонаукової картини світу.

Висновки. У концепції динамічного атомізму М. Лосського чітко простежуються волюнтаристський, еволюційний і панпсихічний аспекти, які суголосні ідеям сучасного природознавства і можуть допомогти в розробленні метафізичного фундаменту цілісної загальнонаукової картини світу, яка об'єднує сфери живої та неживої природи. Сприйняття цих ідей науковим співтовариством відкриває можливість досягнення цілісного наукового мислення, спрямованого на подолання диференціації наук, і водночас вимагає нового філософського осмислення у світлі сучасних процесів побудови загальнонаукової картини світу.

Література

1. Гайденко П.П. Иерархический персонализм Н.О. Лосского / П.П. Гайденко / Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н.О. Лосский. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб ; Республика, 1999. – С. 349-370.
2. Кадомцев Б.Б. Динамика и информация / Б.Б. Кадомцев. – 2-е изд. – М. : Наука, 1999. – 400 с.
3. Лосский Н.О. Очерк собственной философии / Н.О. Лосский ; публ. и прим. О. Никифорова // Логос. – 1991. – № 1. – С. 123-132.
4. Лосский Н.О. Понятие субстанции как необходимое условие научного знания / Н.О. Лосский // Философия науки ; Ин-т философии и права СО РАН. – 1996. – № 1 (2).
5. Лосский Н.О. Свобода воли / Н.О. Лосский / Избранное. – М. : Правда, 1991. – С. 485-599.
6. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении // Учение о перевоплощении. Интуитивизм / Н.О. Лосский. – М. : Прогресс, 1992. – С. 10-134.
7. Лосский Н.О. Физика и метафизика / Н.О. Лосский // Философия науки ; Ин-т философии и права СО РАН. – 1996. – № 1(2).
8. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н.О. Лосский ; сост. А. Поляков. – М. : Республика, 1999. – 408 с.
9. Марков М.А. О природе материи / М.А. Марков. – М. : Наука, 1976.
10. Менский М.Б. Квантовая механика, сознание и мост между двумя культурами / М.Б. Менский // Вопросы философии. – 2004. – № 6. – С. 64-74.
11. Менский М.Б. Концепция сознания в контексте квантовой механики / М.Б. Менский // Успехи физических наук. – 2005. – Т. 175. – № 4. –С. 413-435.
12. Менский М.Б. Квантовая механика: новые эксперименты, новые приложения и новые формулировки старых вопросов / М.Б. Менский // Успехи физических наук. – 2000. – Т. 170. – № 6. – С. 631-648.
13. Нахмансон Р.С. Физическая интерпретация квантовой механики / Р.С. Нахмансон // Успехи физических наук. – 2001. – Т. 171. – № 4. – С. 441-444.
14. Нахмансон Р. Двухщелевой эксперимент Юнга с людьми / Р.С. Нахмансон // Квантовая магия. – 2004. – Т. 1. – Вып. 3. – С. 3187-3193.
15. Пенроуз Р. Тени разума: в поисках науки о сознании / Р. Пенроуз. – М. ; Ижевск : Ин-т комп. исследований, 2005. – 688 с.
16. Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция / В.С. Степин. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с.
17. Уилер Дж. Квант и Вселенная / Дж. Уилер / Астрофизика, кванты и теория относительности ; под ред. Ф.И. Федорова. – М. : Мир, 1982. – С. 535-558.
18. Хоофт Ж. О постулате «свободы воли» в квантовой механике / Ж. Хоофт [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.chronos.msu.ru/old/discussions/hooft_svoboda_voli.pdf.
19. Conway J. The Strong Free Will Theorem / J. Conway, S. Kochen // Notices of the AMS. – Volume 56, Number 2. – P. 226-232.
20. Kwiat P. Quantum Seeing in the Dark / P. Kwiat, H. Weinfurter and A. Zeilinger // Scientific American. – 1996. – November. – P. 72-78.

Анотація

Шаталович І. В. **Концепція динамічного атомізму М. Лосського в контексті сучасних наукових пошуків.** – Стаття.

У статті розкриваються три головні аспекти концепції динамічного атомізму М. Лосського в контексті сучасних наукових пошуків. По-перше, волюнтаристський аспект, який враховує думки філософа, що воля субстанціального діяча вільна. Аргументовано, що ці ідеї не втратили свого наукового потенціалу («теорема про свободу волі», інтерпретації квантових парадоксів). По-друге, еволюційний аспект, на якому акцентується увага з точки зору глобального еволюціонізму. На думку мислителя, атоми, молекули, одноклітинні та багатоклітинні організми, людина, соціальні союзи, а також і космічні об'єкти виникають як єдине органічне ціле. По-третє, панпсихічний аспект, покликаний заповнити якісну прірву між живою і неживою природою. На думку М. Лосського, матеріальні процеси завжди здійснюються як «психоматеріальні». Зазначене положення є суголосним сучасним науковим гіпотезам про співвідношення свідомості та неживої природи (існування «розуму» в мікросвіті, вплив розуму людини на мікросвіт).

Ключові слова: російська філософія, М.О. Лосський, динамічний атомізм, природознавство, наукова картина світу.

Аннотация

Шаталович И. В. **Концепция динамического атомизма М. Лосского в контексте современных научных поисков.** – Статья.

В статье раскрываются три главных аспекта концепции динамического атомизма Н. Лосского в контексте современных научных поисков. Во-первых, волюнтаристский аспект, который учитывает идеи философа о свободе воли субстанциального деятеля. Аргументировано, что эти идеи не потеряли своего научного потенциала («теорема о свободе воли», интерпретации квантовых парадоксов). Во-вторых, эволюционный аспект, на котором акцентируется внимание с точки зрения глобального эволюционизма. По мнению мыслителя, атомы, молекулы, одноклеточные и многоклеточные организмы, человек, социальные союзы, а также космические объекты возникают как единое органическое целое. В-третьих, панпсихический аспект призван заполнить качественную пропасть между живой и неживой природой. По мнению Н. Лосского, материальные процессы всегда осуществляются как «психоматериальные». Указанное положение созвучно современным научным гипотезам о соотношении сознания и неживой природы (существование «разума» в микромире, влияние разума человека на микромир).

Ключевые слова: русская философия, Н.О. Лосский, динамический атомизм, естествознание, научная картина мира.

Summary

Shatalovych I. V. **The Lossky's concept of dynamic atomism in the context of modern scientific research.** – Article.

The article opens distinguishing features of a picture of the world in Nikolay Lossky's philosophy. The context for the analysis is actual ideas of modern natural sciences. The author of article evolves three main aspects: voluntaristic, evolutionary, panpsychical in Nikolay Lossky's philosophy. The first aspect is voluntaristic aspect. The main definition and essence of the substantive actor is a free will. The second aspect is the evolutionary. The nonliving, living and social substance is considered as uniform universal evolutionary process. The third aspect is panpsychical. The nonliving nature has elements of mental activity. These aspects have accurate accord with actual ideas of modern natural sciences. They are important for the metaphysical base of a complete picture of the world. These ideas help to overcome the problem of differentiation of sciences. These ideas need in new scientific interpretation.

Key words: Russian philosophy, N.O. Lossky, dynamic atomism, natural science, scientific picture of the world

УДК 316.42+304.4

В. Е. Шедяков
доктор социологических наук, кандидат экономических наук, доцент, независимый исследователь

УЧЁТ ЯЗЫКОВОЙ СРЕДЫ РЕАЛИЗАЦИИ СМЫСЛОВ В СИСТЕМЕ СОЦИАЛЬНОЙ РАБОТЫ КАК ФАКТОР СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ PR-ОТНОШЕНИЙ

Постановка проблемы. Качество подготовки и осуществления социальной работы является важной составной частью Public Relations (PR, связи с общественностью), а также Government Relations (GR, связи с органами государственной власти). Роль его в поддержании вектора общественных трансформаций особенно возрастает в периоды форсированных изменений. Соответственно, менеджмент социальной работы выходит на передний план концептуальных противоречий эпохи, облекающих смысловые группы в языковые формы. Носители особенностей языковой среды входят в культурологическое ядро социальных движений, воплощая базовые ценностно-смысловые комплексы своих культурно-цивилизационных миров и участвуя в создании и развитии кластеров будущего. Образность, метафоричность, ассоциативность становятся важными ресурсами донесения своих идей и идеалов, влияния идеального поля жизнедеятельности на реальное. Идеальность как черта не только бытия потенциального или субъективного представления (коллективного или индивидуального), но и формы представленности, деятельностного замещения одного предмета другим позволяет анализ этой «чувственно-сверхчувственной» реальности. При этом средствами культуры осуществляется идеальная репрезентация материальной действительности, когда идеальное является признаком истинного бытия материального. Отношения социальной идеальности ценностно-смысловых комплексов как своего рода объективной субъективности и подтверждают дополнительно роль в качестве ресурса общественной интеграции.

Создание и распространение привлекательного образа не просто притягивают потенциальных сторонников, информационно «заражает» и активизирует их, они фактически материализуют идеи, подходы, переводя виртуальный мир в реальную плоскость и обеспечивая получение действенных преимуществ. Поскольку формирование образа апеллирует к опыту и настроению, интегрируя феномены культуры художественной и интеллектуальной, это позволяет под внешним видом рациональных решений скрывать иррациональные начала, обходить ловушки критицизма и рассудительности.

Анализ исследований и публикаций по данной теме. В материале использованы научно-методологические и номенклатурно-терминологические традиции контекстового изучения ценностно-смыслового пространства сквозь призму социокультурного капитала, созданные исследованиями таких авторов, как Л. Беляева, С. Богдан, Т. Ветрова, О. Лушникова, Э. Паин, Н. Федотова, В. Шилов и некоторых других, а также концептуальные подходы В. Абаева, С. Аверинцева, М. Бахтина, Э. Ильенкова, Д. Лихачёва, А. Лосева, Ю. Лотмана, А. Любищева, Р. Якобсона для понимания места речевого начала в особенностях и развитии социального пространства культурно-цивилизационных миров, В. Барулина, Л. Выготского, Ю. Давыдова, Р. Додонова, Р. Косолапова, В. Межуева, А. Спиркина, В. Толстых, А. Уледова для характеристики духовной жизни общества, соотношения общественной психологии и идеологии в ней. Ассоциации как средство образности языка культуры охарактеризовывали А. Бен, Г. Спенсер, З. Фрейд, А. Костнер, К. Леонгард, Р. Немов, Д. Узнадзе, М. Мамардашвили. Классическими стали труды по использованию Public Relations в социально-политической сфере, созданные такими авторами, как Д. Бурстин, Д. Доти, Д. Лиллекер, Д. Макгинес, Л. Сабато, А. Салливан и другие исследователи.

Целью статьи является отразить динамику языка культуры постглобализма как средства социальной работы в контексте развития PR-отношений.

Изложение основного материала. Смысловая нагрузка сообщения возникает в интерпретации текста соответственно характеру мировоззрения. Разорванность или целостность, точечность или панорамность, голографичность мировоззрения, соотношение общественного сознания и коллективного бессознательного, социальной психологии и идеологии непосредственно отражается в закономерности / случайности как прогнозируемой, так и спонтанной, что может заметно усиливать / ослабевать информационное воздействие [1–7]. Содержание, методология, ресурсные базы и характеристики PR / GR тесно связаны с общей трансформацией как социально-политических, так и технико-технологических условий. В частности, пропаганда предполагает намеренное регулярное лингвистическое искажение смыслов; «поломки языка» используются для «изменения смысла текстов» и мировоззренческих трансформаций. Именно нравственные стержни через традиции, устои, обычаи создают, организуют и оберегают общество и его экономику. Смыслы жизнедеятельности, человеческой и культурно-цивилизационных миров, определяют направленность, темпы, формы и очередность трансформации их конкретных характеристик, но сами проявляют себя как сторона ценностного восприятия окружающего мира. Жизнедеятельность культурно-цивилизационных миров интегрирует образное восприятие социокультурной постистории (где можно использовать и реактуализировать образы из самых разнообразных эпох) и предыстории (когда ничего не предрешено, могут победить самые противоречивые формы). Переход к принципам постсовременности, к логике свободы является и отказом от единственности любого базиса развития, возможностью соединения отдельных черт миров в новую целостность и обеспечения соразвития, что, с одной стороны, требует отвыкать стремиться к однообразию решений и видеть в ином заведомо враждебное, а с другой, – именно боязнь разнообразия превращает в угрозу окружающим. Соборность характеризует состояние общества, в котором доверяют друг другу, а не идёт вечная война каждого против всех.

Между тем оценка реального происходит в сравнении его с идеальным. Идеалы общественных справедливости, свободы и равенства преломляются сквозь представления каждого культурно-цивилизационного мира, сконцентрированные в его базовых ценностно-смысловых комплексах. Баланс реализма и символики в тексте чутко отражает как общемировые процессы, так и динамику событий внутри культурно-цивилизационного мира, продолжая оставаться важнейшим ресурсом социально-политической идентификации / самоидентификации. Тенденции постглобализма повышают роль языковых особенностей в восприятии и интерпретации происходящего [8-12]. Появление «новых медиа», «смайликовой» культуры, возможности получать и оценивать информацию с позиций различных смысловых платформ обеспечивает расширение диапазона и комбинаций участия в событиях культуры, что существенно изменяет соотношение социализации / аккультурации и индивидуализации освоения социокультурного пространства. Вместе с тем карнавальность – это и средство радикализации настроений и действий толпы, повышения истеричности реакций (так, к примеру, библейские и античные сюжеты активно эксплуатировались для оправдания поступков

© В. Е. Шедяков, 2017

во времена британской и французской революций). Соответственно, важно не только что преподнесут, но и кто и как. Движение коммуникации от модели «один к одному» (классический вариант) к «один ко многим» (масс медиа) и «многие со многими» (новые медиа) дополняется переходом от внетекстовых форм общения в первобытном обществе (наскальные рисунки, пещерные изображения и проч.) к устным текстам, текстам письменным, радио– и телеобращениям, а также интернет-общению – с возвратом к «смайликовым» (опять внетекстовым) формам. Вместе с тем, если постмодерные ресурсы коммуникации предоставляют мощный уравнивающий ресурс, то существенно дифференцирует возможность доступа к ним. Притом видимость повсеместного доминирования демократических форм и процедур усиливает внимание не только к индивидуальной, но и к социальной психологии воздействия для создания и поддержания вектора толпо-элитарных подвижек.

Обеспечение растущего поля доминирования гуманизма, толерантности, политкорректности, права человека на собственное мнение, свободу слова и т.п. выступает насущной задачей развития Public Relations. На данный же момент, с одной стороны, в глобальном масштабе накоплена достаточная материально-техническая база как удовлетворения потребностей, так и воспроизводства ойкумены, с другой, – техногенное воздействие на окружающую среду и само человечество стало критичным. Одновременно массово воспроизводятся модели альтернативного образа жизни, усиливается значение непроизводственного измерения жизнедеятельности (прежде всего, учения и игры). Хозяйственные признаки нового этапа развития проявляются, например, в формировании беспрецедентной структуры потребления, когда в качестве основных предметов спроса всё чаще выступает «духовная пища» и информация, а также средства их доставки, обработки и анализа. В экономической структуре приоритетное значение приобретает сфера услуг (в частности, информационных), а также индустрия досуга.

Личность развивается на осях как интеллекта, так и эмоционально-художественного восприятия, на основе базовых ценностно-смысловых комплексов культурно-цивилизационного мира: как своего, так и доминирующего. Люди, как правило, не видят того, чего не ожидают увидеть. Социально важной информация становится при соответствии социокультурной памяти, укоренении базовыми ценностно-смысловыми комплексами культурно-цивилизационного мира. Защищающие ойкумену свойства эпохи определяют направления уязвимости. Нужда, жизненно критичная потребность – ключ; неотложная необходимость – цель, рождающая средства. Время порождает и кризис, и ресурсы его преодоления. Эффективное убеждение может дать больше, чем принуждение. Не всегда лучшая ложь – это часть правды или полуправда, приправленная вымыслом. Иногда самая лучшая ложь – та, что слишком нелепа, чтобы быть принятой за ложь. То, что лишь выглядит как случайное, может быть как раз имманентным эпохе. Наступает новая эпоха – и прежняя уходит в легенды, из которых вырастают сказки, меняющие свои черты с возвращением породившей их эпохи – но уже в новых формах. Прежние барьеры слабеют, поддаются, старые стены разрушаются и распадаются. На макроуровне специфика информационного взаимодействия социальных систем и несистемных социальных целостностей формируется через призму соотношения национальных государств и надгосударственных объединений. Именно надиндивидуальные, надэгоистичные и другие трансцендентные факторы часто оказываются решающими на макро– и микроуровне. Это требует перейти в исследовании информационных взаимодействий от абстрактно-упрощенной схемы «человека экономического» в гораздо более полной и богатой концепции «человека творческого», что позволяет изучать информационные отношения на основе социокультурных стилистики, исторической памяти, традиций народа. Этнос часто выступает как самостоятельная и недробимая далее социокультурная величина с собственной волей, задачами, привычками. В наличии – воплощение в системе информационных взаимодействий идеального, надиндивидуалистичного понимания человека и общества. Под иллюзией же верховенства потребительских интересов каждого легко заметна жёсткая и предельно отчужденная воля «техноструктуры», которая пытается задать индивидам их потребительский (редуцированный к биологии) стереотип. А распад личности до уровня индивида, доминирование биологического над социальным, торжество звериных инстинктов – это, собственно, и есть деградация человека и этноса.

Усиление же «новых медиа», глобальность масштаба социальных проектов сочетается с индивидуализмом восприятия. Подключение ценностных игровых и образовательных иерархий позволяет опираться на детские комплексы восприятия образов, отторгая взрослые ряды логической аргументации. Даже базовые ценностно-смысловые комплексы культурно-цивилизационных миров преломляются сквозь сонмы глубоко индивидуальных призм жизнедеятельности людей, в сознании которых плавают образы из разных эпох и событийных узлов – их встраивание в определённую схему восприятия позволяет в рамках формирования основных установок подготовить почву для самоубеждения и достраивания на этой основе остальных фрагментов мировоззрения. В этой ситуации положение иначемыслящих – важный симптом социокультурного состояния общества, особенно чувствительное для постсовременной среды. Обретение образом смысла, включение в социокультурное пространство становится осознанным личностным выбором, становлением как гражданственности, так и общественных отношений (социальности, социальной ткани, социокультурного капитала, etc.). Напротив, нисхождение до «культурной жвачки», культивирование социального инфантилизма – один из опаснейших рудиментов эгалитаризма. Простенькая культура обкрадывает смысл отношений, доступность вообще лишает смысла. Самое глубокое неравенство – неравенство талантов, прежде всего в создании смыслов, в восприятии и интерпретации. Тогда как языковой и культурный изоляционизм позволяет на время приостановить конкуренцию одарённости, подменив её делением на «своих» и «чужих». Однако само наличие общественной среды квазидемократических социально-политических образований, с одной стороны, позволяет их правящим и оппозиционным элитам за внешними формам скрывать совершенно отличное от них содержание, но с другой, делает их уязвимыми к воздействиям под лозунгами реализации декларируемых ценностей. В частности, актуальным оказывается качество геостратегического позиционирования: сохранение самоидентичности – или же превращение в псевдозападное общество.

В то же время для элиты, к примеру, необходимо находить, понимать и правильно применять символы, добросовестно трансформировать мир, его тенденции и процессы. В случае негативного алгоритма отбора элиты осуществляется противоестественная «селекция худших». Тогда де-факто члены элиты с высоким положением в обществе, конвертируемым в разные формы власти: идеологическую, экономическую, политическую, административную и т.д., – по своему образу мышления могут быть типичными «людьми толпы», хотя и занимающими «элитные» должности (возможно, и с элитарным образованием, проживанием и образом жизни). Толпа же – это всегда сборище людей с резко выраженным эмоциональным, иногда называемым «женский» типом мышлением. Соответственно, «человек толпы» полностью управляем, например, СМИ (прежде всего – посредством формирования и направления эмоций образами и символами). Элиты, к сожалению, тоже могут превратиться в разновидность «людей толпы»: процесс управления тогда приобретает иррациональные варианты. Превращение в «человека толпы» осуществляется под влиянием врожденных интеллектуальных качеств, системы образования, социальных факторов, но значительную роль может сыграть и направленная селекция качеств, в т.ч деинтеллектуализм, совмещенный с безнравственно-

стью. Достаточно опасен и тот факт, что сегодня появился влиятельной слой «золотой молодежи» – наследников крупных состояний, члены которого не знают (часто – и не хотят знать) условий реальной жизни, а также строить свое «дело» в контексте усиления своего культурно-цивилизационного мира. Наоборот, симптоматично, что и в условиях реального социализма, например, существовала сложная система кадрового выдвижения и роста, когда доступ к трамплину вверх получали только те, кто имел дело с деятельностью трудового коллектива и проявил свою способность работать с людьми и управлять ими. Если общество предполагает решить проблему самовоспроизводства и, в частности, воссоздания систем власти, то обеспечение комплексной кадровой работы по созданию и продвижению элиты, в т.ч. на региональном уровне, является абсолютной необходимостью.

Противоречие родовых сил (прежде всего способностей и потребностей) развертывается в социальные конфликты. Если внутренняя характеристика сил – их рационально-эмоциональная определенность, то внешняя – единство вещественного содержания, форм вещественных и общественных. На материально-вещном уровне деятельность уже входит в сущность человека, является потребностью, но развитие той же потребности на социально-материальном уровне затрудняется закономерностями отчуждения, что мешает структурированию социальной сущности человека, придает ей внешний характер. При этом смысловые иерархии, заложенные в предметах духовной и материальной культуры, фиксируются и в языковой системе. Таким образом, общекультурные признаки становятся важнее генетических особенностей, предоставляющих задатки сущностных сил человека. По общему правилу, новый вид создается на границе популяции – там, где нужно бороться за выживание, конкурировать и меняться.

Итак, именно социокультурная общность как целое становится субъектом отбора вариантов и оценки социального поведения. Государство же должно не принуждать население, а обеспечивать наилучшие условия общественно приемлемого развития и реализации задатков за счёт формообразования и защиты традиций и устоев на основе ценностно-смысловых комплексов культурно-цивилизационных миров. При этом ресурсно-методологические базы пиара характеризуют знания и представления о методике осуществления (подготовки и проведения) PR-деятельности; будучи, в частности, всё в большей мере ориентированными на движение от жёсткого администрирования к осуществлению стимулирования желаемых изменений на базе мягких методов гибкой власти. Прогресс человечества трансформирует как общие свойства общества (в направлении «аграрное – индустриальное – постиндустриальное»), культуры (на генерализующем векторе «традиционная – модерная – постмодерная»), эффективных моделей социального управления («традиционное управление – рационально-бюрократическое – инновационно-синергетическое), поведенческих типов («делай так, потому что и до тябя так делали», «делай так, потому что это рационально», «делай так, потому что это продуктивно») [13–21].

Соответственно, социокультурная динамика меняется и исторический тип менеджмента социальной работы в ракурсе использования PR-отношений. На конкретном этапе страны организованные в экономическом и политическом плане определённым образом достигают некоторых целей развития человека и своего народа в целом успешнее, чем прочие. Но время корректирует привычные представления. При усилении же мировых трансформаций постинформационного характера ценность своеобразных подходов, интерпретаций и мотивов каждого растёт. В нынешних хозяйственных условиях быть успешным глобальным конкурентом – значит, прежде всего, найти адекватную своим конкретным особенностям нишу. В любом случае, инверсионные явления неклассической трансформации позволяют более гармонично использовать имеющиеся иррационально-превращённые (иррационально-преобразованные) социально-экономические формы в процессе общественного регулирования, когда эффективность функционирования таких систем зависит от сбалансированности всех звеньев, своевременности и ритмичности их взаимодействия. Вместе с тем кризисность может восприниматься как толчок не к развитию, а к консервации и даже деградации, инициируя подчас попытки экономии на стимулах к творчеству. Так, после порывов высокого Модерна опять востребуются приметы традиции в виде религий, суеверий, мистицизма. Одновременно человечество порой утрачивает веру в информацию и разум. Что повышает значимость постглобальности в формировании гармоничных сочетаний эмоционального и рационального измерений общественной и индивидуальной жизни.

Выводы. Оценка реального происходит в сравнении его с идеальным. Идеалы общественных справедливости, свободы и равенства преломляются сквозь представления каждого культурно-цивилизационного мира, сконцентрированные в его базовых ценностно-смысловых комплексах. Баланс реализма и символики в тексте чутко отражает как общемировые процессы, так и динамику событий внутри культурно-цивилизационного мира, продолжая оставаться важнейшим ресурсом социально-политической идентификации / самоидентификации. Тенденции постглобализма повышают роль языковых особенностей в восприятии и интерпретации происходящего. Появление «новых медиа», «смайликовой» культуры, возможности получать и оценивать информацию с позиций различных смысловых платформ обеспечивает расширение диапазона и комбинаций участия в событиях культуры, что существенно изменяет соотношение социализации / аккультурации и индивидуализации освоения социокультурного пространства. Вместе с тем карнавальность – это и средство радикалиизации настроений и действий толпы, повышения истеричности реакций (так, к примеру, библейские и античные сюжеты активно эксплуатировались для оправдания поступков во времена британской и французской революций).

Таким образом, необходимость усиления регулятивных воздействий в медиапространстве на основе своих базовых ценностно-смысловых комплексов связывается как с общим постсовременным парадигмальным переходом от приоритета материального воспроизводства на том его уровне, который фиксируется наличием гонки сверхпотребительства («суперконсьюмеризма»), формированием финансово-страховых «пузырей», крайней неравномерностью распределения преимуществ и недостатков общественной системы и проч., к акцентированию духовно-интеллектуального созидания, ментально-виртуальной сферы, наращивания пластов художественной и научной культуры, так и с комплексом мер при форсированных изменениях.

По нашему мнению, оптимизацию дальнейшего исследования в данном направлении можно ожидать, прежде всего, при осуществлении углублённого анализа возможностей менеджмента PR-отношений под воздействием формирования т.н. «умного общества» с «экономикой, основанной на знаниях».

Литература

1. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике: литературные размышления философа / А.Ф. Лосев. – М. : Советский писатель, 1990. – 320 с.

2. Любищев А.А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры / А.А. Любищев. – СПб. : Алетейя, 2005. – 255 с.

3. Горький и Леонид Андреев: Неизданная переписка / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – М. : Наука, 1965. – 630 с.

4. Абаев В.И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература / В.И. Абаев. – Владикавказ : Ир, 1990. – 638 с.

5. Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии / Э.В. Ильенков // Вопросы эстетики. – М. : Искусство, 1964. – Вып. 6. – С. 46–92.

6. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю.М. Лотман. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 464 с.

7. Шедяков В.Є. Конкуренція смислів і протистояння стратегій соціально-інформаційних систем / В.Є. Шедяков // Сучасні інформаційні технології у сфері безпеки та оборони. – 2013.– № 2(17). – С. 109–114.

8. Вакурова Н.В. Новые тенденции в журналистике в условиях политической и общественной нестабильности / Н.В. Вакурова // Вестник университета, издание ФГБОУ ВПО «Государственный университет управления». – 2013. – № 14. – С. 245–248.

9. Гончарова А.А. Социальные сети как инструмент манипуляции массовым сознанием / А.А. Гончарова // Personality Development In the Age of Globalization : Collection of scientific papers. – USA, Morrisville : Lulu Press, 2016. – P. 41–45.

10. Шедяков В.Е. Языковая толерантность в контексте постсовременного взаимодействия культурно-цивилизационных миров / В.Е. Шедяков // Языковая толерантность как фактор эффективности языковой политики : Матер. Междунар. научно-практ. конф. – Пермь, 2015. – С. 347–359.

11. Шедяков В.Е. Роль мифолекта как формы социолекта в развитии культурно-цивилизационного мира: потенциал и реалии / В.Е. Шедяков // Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства: можливе та реальне: Матер. Міжнар. наук.-практ. конф. – Київ, 2016. – С. 50–54.

12. Шедяков В.Е. Трансформации общественной жизни и язык науки / В.Е. Шедяков // Наукові пошуки у ІІІ тисячолітті: соціальний, правовий, економічний та гуманітарний виміри: Матер. Міжнар. наук.-практ. конф. – Кіровоград, 2016. – С. 172–174.

13. Бурлачук В.Ф. Символ и власть. Роль символических структур в построении картины социального мира / В.Ф. Бурлачук. – К. : ИС НАН Украины, 2002. – 266

14. Шедяков В.Е. Люди и символы / В.Е. Шедяков // Журналист. – 1998. – № 25. – С. 3.

15. Фадеева Т.М. Образ и символ : [универсальный язык символики в истории культуры: в 2 ч.] / Т.М. Фадеева . – М. : Новалис, 2004 . – 254 с.

16. Копнина Г.А. Речевое манипулирование / Г.А. Копнина. – М. : Наука: Флинта, 2007. – 176 с.

17. Яковлев Д.В. Медіакратія – новий політичний клас / Д.В. Яковлев // Політологія, філософія, соціологія: контури міждисциплінарного перетину: Матер. ІІ Міжнар. наук.-практ. конф. – Одеса, 2014. – С. 145–147.

18. Шедяков В.Є. Міфічно-символьні конструкції в здійсненні інформаційних впливів на основі ресурсної бази м'якої влади / В.Є. Шедяков // Гілея. – 2013. – № 72(5). – С. 781–787.

19. Шедяков В.Е. Оперирование образами в социокультурных обменах постсовременности / В.Е. Шедяков / Наукова дискусія: питання соціології, політології, філософії та історії: Матер. Міжнар. наук.-практ. конф. – Одеса, 2015. – С. 39–42.

20. Шедяков В.Е. Формирование умного общества и расширение оснований контрманипулятивных практик / В.Е. Шедяков // Час вибору: виклики інформаційної епохи / заг. ред. О.А. Івакіна, Д.В. Яковлева. – Одеса : Гельветика, 2016. – С. 196–216.

21. Пелагеша Н. Україна у смислових війнах постмодерну: трансформація української національної ідентичності в умовах глобалізації / Н. Пелагеша. – К. : НІСД, 2008. – 288 с.

Аннотация

***Шедяков В. Е.* Учёт языковой среды реализации смыслов в системе социальной работы как фактор совершенствования PR-отношений.** – Статья.

Языковая среда гибко коррелирует с базовыми ценностно-смысловыми комплексами культурно-цивилизационного мира и выступает важным средством социально-политической идентификации / самоидентификации, а также интерпретации событий. Общемировые процессы индивидуализации восприятия и отбора предпочитаемой информации меняют требования к организации социальных отношений и повышают роль образа как идеального концентрирования реальности. Участие личности в разнообразных смысловых потоках предоставляет возможность конкурированию подходов и идей. Соответственно, для повышения уровня PR-отношений и качества менеджмента социальной работы требуется использование особенностей языковой среды и ее инструментария.

Ключевые слова: смысл, мировоззрение, интерпретация, сознание, PR.

Анотація

***Шедяков В. Є.* Урахування мовного середовища реалізації смислів у системі соціальної роботи як фактор вдосконалення PR-відносин.** – Стаття.

Мовне середовище гнучко корелює з базовими ціннісно-смисловими комплексами культурно-цивілізаційного світу і виступає важливим засобом соціально-політичної ідентифікації / самоідентифікації, а також інтерпретації подій. Загальносвітові процеси індивідуалізації сприйняття і відбору інформації, що отримує перевагу споживача, змінюють вимоги до організації соціальних відносин і підвищують роль образу як ідеального концентрування реальності. Участь особистості в різноманітних смислових потоках надає можливість конкурування підходів та ідей. Відповідно, для підвищення рівня PR-відносин і якості менеджменту соціальної роботи потрібне використання особливостей мовного середовища і її інструментарію.

Ключові слова: сенс, світогляд, інтерпретація, свідомість, PR.

Summary

***Shedyakov V. E.* Language environment's taking into consideration of sense's realization in the system of social work as a factor in improving the PR-relations.** – Article.

The language environment flexibility correlates with the basic value-sense complexes of cultural and civilization of the world and is an important means of social and political identification / self-identification, as well as the interpretation of events. The global processes of individualization of perception and selection of the preferred information are changing requirements for the organization of social relations and enhance the role of the image as the ideal concentration of reality. The individual's participation in a variety of sense's flows enables competing approaches and ideas. Accordingly, to increase the level of PR-relations and quality of management of social work it's necessary to use of the specialties of language environment and its tools.

Key words: sense, ideology, interpretation, consciousness, PR.

УДК 130.2

Н. Є. Шолухо
кандидат культурології, доцент,
доцент кафедри філософії та політології
Харківської державної академії культури

ГЛАМУР ЯК ПРАКТИКА НОВОЇ ТІЛЕСНОСТІ

Постановка проблеми. Актуальність дослідження полягає в необхідності концептуалізації феномену гламуру в сучасному культурфілософському дискурсі, а також зумовлена зростанням уваги гуманітаристики до соматичного аспекту повсякденності. Перетин двох означених векторів наукового інтересу зумовив розгляд соматичної складової гламуру як культурної практики, спрямованої на реалізацію суб'єкта в його психоемоційній цілісності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У праці М. Рябової гламур досліджено як механізм маніпулювання свідомістю в суспільстві споживання, а також, шляхом етимологічного аналізу вживання терміну в англомовних джерелах, показано семантичний ряд гламуру як негативний, на що вказують такі його значення, як зовнішній блиск, привабливість, престиж, задоволення, веселощі, зверхність, відмова від турбот і моральних цінностей [5]. Тоді як Дж. Сибрук визначив гламур як агресивний контроль над усіма формами культурної діяльності людини, зумовлений домінуванням гарного середнього смаку, котрий балансує між високим, примхливим смаком і смаком низьким і невибагливим [6]. Услід за Дж. Сибруком, Д. Голинко-Вольфсон висвітлив гламур як культурну практику, яка розповсюдилася не лише на повсякденність, але й на мистецтво, тому автор пояснив гламур як «продукт глобалізаційних технологій, спрямованих на уніфікацію та посередність будь-яких наданих на художньому ринку символічних цінностей» [1]. Натомість А. Максимов протиставив гламур інтелігенції та визначив його як соціально-демографічний прошарок і домінуючу філософію сьогодення, яка полягає у фінансовому збагаченні, бажанні популярності й нехтуванні моральністю [3]. Як бачимо, досліджено світоглядні, етичні, естетичні виміри гламуру. Проте соматичний аспект залишився поза увагою науковців. Також не виявлено жодних спроб щодо визначення теоретичних витоків й ідеології гламуру як феномену, який має власні постулати, зовнішні ознаки, реалізує себе в багатьох формах діяльності суб'єкта. Тому спробуймо завинити означені теоретичні прогалини.

Мета статті – осмислення соматичної складової частини гламуру як культурної практики XXI ст. Для досягнення мети необхідно вирішити такі завдання: встановити теоретичні підвалини аналізу гламуру як соматично орієнтованого явища; експлікувати ідейне навантаження соматичної складової частини гламуру; виявити становище соматичної складової частини гламуру в культурі.

Виклад основного матеріалу. Розмаїті форми культури сучасного міста надають суб'єкту максимальну кількість можливостей для самореалізації. Проте таке різнобарв'я спроможне внести хаос у процес пошуку життєвих орієнтирів. Ситуація радикалізується проблемою збільшення вагомості ролі тілесності в культурі XXI ст. Означене проблемне поле зумовлює звертання до феномену гламуру як до форми культури, котра актуалізує тілесність у щоденних практиках суб'єкта.

Спершу варто зробити два уточнення стосовно двох важливих термінів дослідження та зв'язку між ними – «гламур» і «нова тілесність». По-перше, етимологічно гламур (англ. «glamour» – «шарм», «чарівність», «чарівливість») є похідним від французького слова «grammaire» – «чаклунство», «заклинання», «чари», яке давні шотландці використовували для визначення незрозумілих для них християнських місіонерів з книгами та дивними знаннями. Тільки в XIX ст. у творах шотландського письменника У. Скота гламур було наділено позитивним значенням, коли замість «чаклунства» з'явилася «чарівність» [4, с. 98]. Гламур традиційно асоціюється з розкішшю, блиском, дорогими речами, аксесуарами. Проте наша увага спрямована на конституювання суб'єкта за умов такої культурної практики, тобто на ідеологічне навантаження, яке зумовлює дії суб'єкта. Тому варто зазначити, що гламур будемо визначати не як напрям у моді, а як явище повсякденної культури XXI ст., в якому домінують візуальний та поведінковий аспекти, спрямовані на презентацію особистісних якостей і творчих здібностей суб'єкта.

По-друге, нова тілесність, як доволі суперечливе словосполучення, потребує такого зауваження. Тілесність, на противагу тілу як біологічній оболонці людини, є багатомірною інформаційною системою, цілісність якої зумовлена взаємодією її внутрішнього та зовнішнього, біологічного та психологічного, соціального та культурного рівнів. Окрім того, тілесність відбиває на собі соціальні та культурно-історичні цінності [7, с. 73]. Тоді як новою тілесністю є відроджене в XXI ст. домінування погляду на суб'єкта як на нерозривну психоемоційну цілісність, із зауваженням про те, що в межах означеної цілісності можуть відбуватися такі трансформації як, наприклад, зміна ваги, кольору волосся, очей, шкіри, стилю одягу, манери поведінки, звичок, вподобань, стилю життя. Тобто повсякденність взагалі та гламур зокрема не винаходять тілесність, а надають новий ритм сприйняття суб'єктом власного «я» як здатної до трансформацій цілісної системи.

Щодо теоретичних підвалин гламуру, то варто вказати на знакову для даного дослідження працю бельгійського вченого Д. Шифера «Філософія дендизму. Естетика душі й тіла» (2008 р.) [8], яка є зразком кристалізації ідеології з виключно естетичного, як на перший погляд, явища. Зокрема, дендизм, на думку автора монографії, є прикладом зовнішньо ефектного, посиленого епатажною поведінкою, відображення внутрішнього світу представника творчої та інтелектуальної сфер діяльності. У загальну картину динаміки європейської інтелектуальної думки Шифер вписав постать денді як *тимчасовий стан екзистенційного «зависання» суб'єкта* між естетичною та релігійною стадіями існування особистості датського філософа С. К'єркегора або як шлях богозаміщення за умов «смерті Бога» німецького філософа Ф. Ніцше, коли Абсолют так само тимчасово замінюється суб'єктом [8, с. 151]. Тобто дендизм є культурною практикою інтелектуалів і митців за умов секуляризації, яка спонукала шукати та формувати нові механізми пояснення світу, а також виробляти похідні від цих механізмів повсякденні практики. Ерудованість, чуттєвість, творчість, еротизм є ознаками денді, який реалізував свої здібності, чим перетворив філософію на стиль життя, а життя наситив філософським змістом. Означена позиція дозволила Д. Шиферу визначити філософів С. К'єркегора та Ф. Ніцше, а також поета Ш. Бодлера та письменника О. Уайльда як теоретиків дендизму, чиї життя стали втіленням розроблених ними філософських систем.

Подібні роздуми Шифера уможливили вивчення гламуру як ідеології, спрямованої на залучення суб'єкта як цілісної тілесності. Гламур, як на нашу думку, є формою культури, яка так само апелює до більшості характеристик дендизму. Істотна відмінність полягає в тому, що гламур позиціонує себе як *самодостатнє явище, а не перехідну стадію* або тимчасовий стан. Гламур, у цьому значенні, ні до чого не відсилає, являє собою «герметичний» феномен.

Також варто вказати на особливість наведення візуальних прикладів гламуру в євроатлантичній та пострадянській традиціях. Еталоном гламуру для країн колишнього СРСР є телеведуча К. Собчак (зокрема, А. Максимов у своєму дослідженні розглядав поведінку та одяг цього медіа-обличчя як еталонний зразок гламуру). Тоді як євроатлантична спіль-

© Н. Є. Шолухо, 2017

нота посилається на імена Г. Шанель, М. Дитрих, Б. Бордо, Е. Тейлор. Проте зазначимо, що оригінальним поглядом відрізняється Дж. Сибрук, який розглянув контент каналу «MTV» як нову музичну культуру, кіноепопею «Зоряні війни» – як позбавлену релігії міфологію, творчість гурту «Nirvana» – як стирання межі між андеграундом і популярною музикою. Узагальнення означених різновекторних явищ дозволило автору стверджувати, що саме вони сформували монолітне, без поділу на елітарність і масовість, культурне поле, що дозволило відбутися гламуру як домінуванню гарного смаку середнього класу [4]. Наша дослідницька увага звертається до повсякденних практик. Тому доцільним буде взяти за відправну точку візуалізації концепту гламуру згадуваних вже представниць світу моди й кінематографа й встановити наслідки впливу їх самореалізації на масову культуру нині. Найбільш інформативними джерелами із цього питання виявилися не журнали з жіночою цільовою аудиторією, а відео-щоденники б'юті-блогерів на відео-хостингу «You Tube», тобто не тільки ті, хто генерує ідеї гламуру, а ті, хто відтворює гламур на повсякденному рівні.

Тепер детальніше розглянемо такі властивості гламуру, як естетизація зовнішності, активна життєва позиція та актуалізація Еросу, в яких досліджуваний феномен оптимально відображується як соматично орієнтована культурна практика суб'єкта.

Естетизація зовнішності є першим і найсуперечливішим проявом гламуру, адже надмірний акцент на зовнішньому вигляді дозволяє відбутися такому враженню про гламур, наче це – суто візуальний феномен. Тоді як привабливий зовнішній вигляд, ретельний догляд за обличчям, волоссям, тілом, старанно підібраний одяг є атрибутикою глибинної ідеї гламуру. Цю ідею можна сформулювати так: зовнішній вигляд є проявом внутрішнього світу суб'єкта. Тоді як обидва світи є підвладними суб'єкту, що є важливим зауваженням для цього хрестоматійного формулювання взаємозв'язку між зовнішністю й особистісними якостями. Адже гламур є культурною практикою, яка спрямована на естетизацію зовнішнього вигляду шляхом роботи над собою, самовдосконалення, вміння робити свій вигляд візуально привабливим. Мода на дієти, здоровий спосіб життя, змагання з дотримання правильного харчування, марафони з відвідування тренажерного залу, а також підбір одягу відповідно до особливостей фігури, вміння наносити макіяж і робити зачіску, догляд за обличчям, руками та волоссям, – такими є основні теми ведення відео-щоденників на даний час. Як ілюстрацію цієї тенденції варто навести вислів Г. Шанель: «Якщо жінка до 30 років не навчилася бути красивою, тоді вона дурна». Тобто гламур стоїть на позиціях погляду на зовнішність як на те, що не дано один раз і назавжди та не підлягає змінам. Тілесність, відтак, постає соціально зумовленим конструктом, формування й трансформація якого залежать від модних тенденцій, починаючи від форми та кольору брів і завершуючи кольором шкіри й статевою приналежністю.

Варто зазначити, що гламур має на меті не бути дорогим, а *виглядати дорого*. Подібно до того, як денді мав стати подібним до аристократа, але аристократом від цього не ставав. Тобто *візуальне враження* від зовнішнього вигляду суб'єкта має вирішальне значення у формуванні образу. Також важливою стає така властивість особистості, як *комбінаторика*. Уміння комбінувати, поєднувати, формувати із розрізнених елементів нове розповсюджується гламуром не тільки на зовнішній вигляд, а й на сам стиль життя. Зокрема, моніторинг журналів, присвячених модним тенденціям в одязі, макіяжі, зачісках, показав, що класичні поєднання «взуття / сумка», «кулон або кольє, або перстень / браслет», «капелюх / рукавички або шарф» не повинні більше відповідати один одному за кольором. Більше того, залучення до свого гардеробу готових комплектів стає ознакою несмаку, а також невміння створювати комплекти за власним смаком, тобто вказують на відсутність власної думки. Тоді як моніторинг відео-щоденників б'юті-блогерів показав, що візуальним маркером гарного смаку в процесі формування гардеробу жінкою 23-35 років стає вміння поєднувати одяг, косметику та аксесуари різного цінового діапазону, що вказує на здатність відображати індивідуальні вподобання, настрій, стиль життя. Тобто унікальність відбивається в оригінальному поєднанні доступних кожному речей. Сформувати стає можливим все: гардероб, настрій, робочий день, дозвілля, життя в цілому. Отже, естетизація зовнішності в гламурі стає не зациклюванням на зовнішньому вигляді, а вираженням внутрішнього світу через зовнішнє. Цілковите залучення суб'єкта як тілесності в цьому процесі вказує на значущість його цілісності й відображення здібностей в його діяльності в процесі створення важливого для нього зовнішнього вигляду.

Окрім того, гламур, який показує, що зовнішність здатна відображати внутрішні зміни, постулює суб'єкта, для якого психологічні, емоційні, естетичні, фізіологічні *зміни є нормою, а не патологією*. Подібне узагальнення відповідає постмодерному дискурсу тіла як такого, що не має усталеної структури. Наведемо відомий пасаж Ж. Дельоза та Ф. Гватарі: «Хіба так уже принизливо та загрозливо ховати очі, аби бачити; легені, аби дихати; рот, аби жерти; язик, аби балакати; мозок, аби мислити...? Чому б не ходити на голові, не співати черевною порожниною, не бачити шкірою, не дихати животом... Там, де психоаналіз говорить: Стійте, зрозумійте себе, – ми говоримо: Йдемо далі, ми ще не знайшли свого тіла без органів, не достатньо зруйнували своє я» [2]. Тобто філософи пропонували непрактичний, на перший погляд, інтелектуальний жест руйнації уявлень про власне тіло й тілесність, про своє єство та призначення. Проте така деструкція містила прагматичний потенціал: думка про неусталеність власної тілесності уможливила змінюваність, оновлення, вдосконалення та інші трансформаційні процеси. На рівні щоденних практик означена теза трансформувалася в позитивне ставлення до змін: добре бути різним, новим, залишаючись водночас собою, що відображається через стильові переваги в одязі, мріях, прагненні втілити якусь життєву мету.

Активна життєва позиція є тією цариною прояву гламуру, реалізація якої дозволила досліднику даного феномену А. Максимову здійснити спрощення до рівня лише жаги фінансового збагачення: «Філософія гламуру полягає в тому, що людина має бути багатою та відомою» [3]. Зазначимо, що бажання поліпшити матеріальні статки в історії світової культури властиве не лише культурній практиці гламуру. Ми ж зосереджуємо свою увагу на унікальних ознаках цього явища.

Якщо повернутися до ідейних витоків гламуру, варто вказати на таку властивість дендизму, як реалізація себе, окрім уваги до зовнішності, через творчість. Тобто денді був представником інтелектуальних і творчих професій – поетом, художником, філософом [8, с. 121]. Фахові спрямування гламуру демонструють розширене сприйняття творчості в значенні створення чогось нового та суб'єктивної інтерпретації дійсності. Для гламуру взагалі будь-яка професія, не пов'язана з важкою фізичною працею та запитувана містом, стає творчою. Робота вимагає вдосконалення майстерності, розвитку необхідних для фаху особистих якостей (пунктуальність, комунікабельність, вміння швидко вирішувати проблемні ситуації та конфлікти, знаходити спільну мову з незнайомими людьми, вчити іноземну мову, опановувати нові навички – малювання, татуаж, водіння автомобілю тощо), повного присвячення себе улюбленій справі. Подібне ставлення до своєї професії має надавати прибутки. Саме цей аспект гламуру А. Максимов зробив самостійною ознакою досліджуваного ним явища. Проте гламур є принципово активною позицією суб'єкта. Суб'єкт гламуру – не дармоїд й утриманець, а практик, прагматик, добувач, самодостатня особистість, яка усвідомлює, що її якості залежать від неї.

Розгляд актуалізації Еросу в гламурі знову дозволяє провести паралелі з дендизмом. Шифер щодо цього питання в дендизмі зазначив: «Чудасія стає якістю, а девіантність – принципом, тоді як мистецтво подобатися, яке характеризує чесну людину в класичну епоху, стає мистецтвом подобатися не подобаючись» [8, с. 131]. Тобто кінцева мета дендизму як естетизації зовнішності полягає в тому, аби не приваблювати, а *тримати на відстані*, бути виставою, перфомансом, свя-

том, сценарій якого залишається невідомим глядачеві. Денді має бути зовнішньо розкутим, аби зваблювати, але внутрішньо порядним, аби наміри не переводити в дію.

Гламур у цьому випадку так само тяжіє до театральності, видовища, зовнішніх ефектів. Але відмінність полягає в умовах, за яких гламур має намір подобатися. Мас-медіа позбавили жіноче або чоловіче тіло *унікальності*, тайни. Доступність навіть не еротичної, а порнографічної продукції зробила інтимне публічним, нівелювала відстань між суб'єктом та об'єктом бажання. Проте гламур не зваблює шляхом ще більшого оголення тіла або стимулювання збочених фантазій. Гламур не вульгаризує образ, а надає його в *найпривабливішому ракурсі*. Тілесність як інформаційна система подає повідомлення: «Я заслуговую на те, аби подобатися тому, хто на мене дивиться». Відтак еротизація в гламурі первинно орієнтована на *наявність глядача*. Зовнішній вигляд має подобатися тому, хто його спостерігає. Ерос у гламурі має глядацький погляд як власний структурний елемент, з урахуванням якого вибудовується образ для спокуси. Відтак до тілесності як інформаційної системи додається ще одна складова частина – глядач. Проте замість подальшого руйнування соціальних норм відбувається демонстрація спокуси на відстані шляхом натяків, напівтонів, зберігається порядність, культура взаємин між самодостатніми партнерами. Не інтимна близькість, а *натяк* на неї в перспективі. Тобто гламур намагається спокушати на рівні створення привабливого образу за умов, коли культура спокуси як така майже згасла. Замість тілесного контакту гламур пропонує візуальний ряд, за яким знаходяться вподобання, наміри, життєва позиція.

Висновки. Теоретичними підвалинами гламуру як соматично орієнтованого явища є концепція дендизму Д. Шифера, котра пояснила дендизм як елітарну інтелектуальну конструкцію самовдосконалення за умов постсекулярного суспільства, коли суб'єкт взяв на себе максимальну відповідальність за власне життя та зовнішність, ототожнивши процес їх формування з творчістю. Гламур є культурною практикою, спрямованою на максимальну актуалізацію тілесності. Проте домінування естетичної складової не робить гламур суто візуальним продуктом культури. Зовнішність є посиланням до внутрішніх змін, активна життєва позиція та зосередженість на самореалізації, в поєднанні з еротизацією вигляду, формують образ суб'єкта як того, чия тілесність є сконструйованою відповідно до потреб суспільства цілісністю, спрямованою на конституювання через творчі здібності.

Література

1. Голынко-Вольфсон Д. Агрессивно-пассивный гламур / Д. Голынко-Вольфсон // Художественный журнал. – 2005. – № 60 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://xz.gif.ru/numbers/60/glamur.
2. Делёз Ж. Капитализм и шизофрения / Жиль Делёз, Феликс Гваттари ; пер. с франц. – В 2 т. – Кн. 2. Тысяча плато. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.rulit.me/.
3. Максимов А. Интеллигенция и гламур / Андрей Максимов // Relga : науч. культуролог. журн. – 2010. – № 11 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.relga.ru/.
4. Поликарпов Е. Что роднит гламур и грамоту? / Егор Поликарпов // Вокруг света. – 2009. – № 6. – С. 98.
5. Рябова М.Ю. Гламур как культурный концепт и философия повседневности / М.Ю. Рябова // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2014. – № 2(58) Т. 1. – С. 215–221.
6. Сибрук Дж. Nobrow. Культура маркетинга. Маркетинг культуры / Джон Сибрук. – М. : Ad Marginem, 2005. – 304 с.
7. Цветус Сальхова Т.Э. «Тело» и «телесность» в культурологических исследованиях / Т.Э. Цветус Сальхова // Вестник Томского гос. ун та. – 2011. – № 351. – С. 70–74.
8. Шиффер Д. Философия дендизма. Эстетика души и тела (Кьеркегор, Уайльд, Ницше, Бодлер) / Даниэль Шиффман ; пер. с франц. – М. : Изд во гуманитарной литературы, 2011. – 296 с.

Анотація

***Шолухо Н. Є.* Гламур як практика нової тілесності.** – Стаття.

У статті розглянуто феномен гламуру як культурної практики, спрямованої на максимальну актуалізацію тілесності. Як предтеча гламуру й теоретичні підвалини аналізу тілесної складової означеного явища встановлено феномен дендизму, що дозволило проблематизувати ідейні позиції гламуру, а також виділити та проаналізувати такі його властивості як естетизація зовнішності, активна життєва позиція та актуалізація Еросу. Естетизація зовнішності показано як відображення ідеї суб'єкту як психоемоційної цілісності, елементи якої здатні змінюватися. Активну життєву позицію розглянуто як похідну від широкого тлумачення поняття творчості. Актуалізацію Еросу в гламурі зумовлено культурою мас-медіа, за умов якої тілесність позбавлена унікальності й таїни, але гламур не вульгаризує образ, а подає його у вигідному ракурсі. Естетизація, активна життєва позиція та самореалізація, в поєднанні з еротизацією зовнішнього вигляду, формують образ суб'єкта, тілесність якого є конструктом. Цілісність цього конструкту зумовлена потребами суспільства й спрямована на конституювання суб'єкта за допомогою його творчого потенціалу.

Ключові слова: гламур, суб'єкт, дендизм, активність, естетизація.

Аннотация

***Шолухо Н. Е.* Гламур как практика новой телесности.** – Статья.

В статье рассмотрен феномен гламура как культурная практика, направленная на максимальную актуализацию телесности. В качестве предтечи гламура и теоретических оснований анализа телесной составляющей данного явления установлен феномен дендизма, что позволило проблематизировать идейные позиции гламура, а также выделить и проанализировать такие его свойства, как эстетизация внешности, активная жизненная позиция и актуализация Эроса. Эстетизация внешности показана в качестве отображения идеи субъекта как психоэмоциональной целостности, элементы которой подлежат изменению. Активная жизненная позиция рассмотрена как производная от широкой трактовки понятия творчества. Актуализация Эроса в гламуре обусловлена культурой масс-медиа, в условиях которой телесность лишена уникальности и таинственности, но гламур не вульгаризирует образ, а подаёт его в выгодном ракурсе. Эстетизация, активная жизненная позиция и самореализация, в сочетании с эротизацией внешнего вида, формируют образ субъекта, телесность которого является конструктом. Целостность этого конструкта обусловлена потребностями общества и направлена на конституирование субъекта с помощью его творческого потенциала.

Ключевые слова: гламур, субъект, дендизм, активность, эстетизация.

Summary

***Sholukho N. Y.* Glamour as practice of the new corporeity.** – Article.

The glamour phenomenon us cultural practice directed to the highest updating of the corporeity is sowed in article. The dandyism phenomenon is established as the forerunner for the glamour and the theoretical bases of the analysis of corporal component of this phenomenon allowed to problematize the glamour ideological positions and also to allocate and analyse its such properties as appearance aestheticization, active view of life and updating of Eros. Aestheticization of appearance is shown as reflection of the subject idea as psychoemotional integrity, which elements are subject to change. The active view of life is considered to be derivative of the wide interpretation of the creativity concept. Updating of Eros in the glamour is caused by mass media culture, where conditions the corporeity is deprived of uniqueness and mystery, but the glamour doesn't vulgarize the image, but shows it in a favorable light. The aestheticization, active view of life and self-realization in combination with erotization and appearance form an image of the subject whose corporality is a construct. Integrity of this construct is caused by society requirements and is directed to institutionalization of the subject by means of its creativity.

Key words: glamour, subject, dandyism, active view of life, aestheticization.

УДК 130.2

І. А. Янушевич
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та методології науки
Одеського національного політехничного університету

ФІЛОСОФІЯ МОЖЛИВОГО В КУЛЬТУРІ

Постановка проблеми. Модальності можливого філософи та культурологи приділяли суттєво менше значення, ніж модальностям реального та належного. Метафора «потоку можливостей» у випадку її візуалізації припускає різні напрямки руху цього потоку. Можливості, перебуваючи «попереду», в майбутньому можуть притягати нас і змушувати прагнути назустріч ім. Ті, які підштовхують нас «позаду», нагадують про час, що йде впусту, не дадуть ухилитися від їх хоча б часткової реалізації. Можливості становлять основу турбулентних, динамічних, нелінійних процесів у сучасній культурі.

Сама ж філософія довгий час намагалася пояснювати або змінювати світ, тоді як, власне кажучи, її покликання – множити можливі світи. І першим мислителем, який побудував систематичну метафізику можливого, а тим самим і перевернув співвідношення потенційного і актуального, хоча і не вступаючи в пряму суперечку з Арістотелем або Аквинским, був Микола Кузанский [1]. Тим самим він заклав основи потенціології. Потенціологію визначають як дисципліну, яка за своїм статусом співвідноситься з двома іншими головними філософськими дисциплінами – онтологією і епістемологією. Традиційно основне питання філософії визначалося у сфері співвідношення буття і знання (дійсності і свідомості), яке по-різному вирішувалося в таких пануючих напрямах, як монізм і дуалізм, реалізм і номіналізм, ідеалізм і матеріалізм. У теперешній час ця традиція розвивається в сторону вичленування ще двох груп основних питань, які пунктирно простежуються в історії філософської думки, але ще потребують методичного вивчення.

Мета статті – показати, що сучасна філософія, вичерпавши модальність сущого і належного, відкриває в собі можливість третьої модальності – модальності самого можливого.

Виклад основного матеріалу. У першій групі питань, що виникають на схрещенні онтології і потенціології, розглядається співвідношення реального і можливих світів, акту і потенції, необхідності і випадковості, детермінізму і волюнтаризму, впливу середовища і вольового самовизначення особи. У другій групі питань, що виникають на схрещенні епістемології і потенціології, розглядається співвідношення знання і віри, теорії і гіпотези, досвіду і інтуїції, достовірності і свідоцтва, емпіричних і імовірнісних моделей в науці і культурі, в засобах інформації і комунікації. Ці питання належать до числа не менш фундаментальних, ніж питання, що виникають на межі онтології й епістемології.

Як правило, у філософії при аналізі темпів соціокультурних змін нерідко акцент робиться винятково на прискорення життєвого циклу культурних практик, творів мистецтва й т.п. Разом із тим у силу стікання зовнішніх і внутрішніх обставин у кожний конкретний момент історії в одній або іншій локальній культурі може домінувати одна із цих модальностей, а інша в цей час може бути відтиснута на узбіччя актуального функціонування. Але історичні обставини рухливі, і в якийсь момент на перший план виходить одна з модальностей, відтискуючи іншу, і т.п. Крім того, в різних областях соціальної практики в силу специфіки їх спеціалізованих функцій може стійко переважати якась із названих тенденцій, що не виключає наявності й інших, але існуючих «у тіні» першої.

Скажемо, модальність реального та належного, так званого «прямого відтворення» переважає в етнічних і соціальних звичаях і вдачах, у нормах і стандартах мови та писемності, у релігії, в освіті. Напроти, в науці й в останні два століття в мистецтві (включаючи й художню літературу) панує тенденція творчого відновлення (розвитку, мінливості), тобто їм властива модальність, що характеризує можливе та випадкове. Такі області, як економіка, політика, ідеологія, суспільна свідомість, соціальна комунікація та деякі інші, функціонують ситуативно, під впливом то однієї, то іншої тенденції, історично зміняючи їх неодноразово. Так чи інакше, але в культурному процесі завжди в якийсь формі суперничають і взаємодіють дві модальності – можливості або мінливості та модальність реального та належного (або відтворення); без цього ніякої культурної динаміки по визначенню бути не може.

Історична динаміка культури проявляється в основному в її розвитку, але іноді й у деградації, що виражається у втраті можливостей, що існували. За допомогою аналітичного порівняння функціональних можливостей культури в різні періоди історії і визначається її історична динаміка та її вектор.

При цьому спостерігається стрімке розширення сфери можливого: зростає ступінь можливого в самій реальності, процесу перетворення фактів в імовірності, теорій – у гіпотези, тверджень – у припущення, необхідностей – в альтернативні можливості. Вражаючим прикладом уможливлення реальності є повсякденне існування більшості людей у сучасній світі. Позитивні й негативні сторони життя виявляються суцільно умовними з погляду економіки, яка грунтована на статиці, підрахунку ймовірностей, а не на однократності фактів, що вже сталися. Ми все частіше користуємося кредитами на можливо здійсненне (а можливо і ні) будівництво будинку, платимо страховки за свої можливі нещастя – аварії, хвороби й навіть смерть. Реальність іде з-під наших ніг, подібно тому як у фізиці одні закони будучи фундаментом для однієї реальності, втрачають свою стійкість стосовно до іншої. «І дуже може бути, що цей світ, загублений десь у глибинах неосяжного Мультиверсуму, являє собою лише незначну цеглинку світу, а наш світ, у свою чергу, складається з неймовірно величезного числа світів, яких ми вважаємо частками. ...Гіпотетичні поки ще фридмони ведуть людську думку в таку далечінь, що захоплює дух» [2, с. 273].

Але наскільки однозначним є відношення суспільства до світу можливого, що нам відкривається? Хоча в загальному виді розвиток культур можна уявити як розширення сфер можливого, зростання досяжного спричиняє собою множення варіантів розвитку, що не здійснилися, та розширення сфери неможливого. У широкому змісті будь-який процес розвитку полягає не тільки в зростанні та удосконалюванні, але й в втраті та занепаді (такий погляд ствердився, зокрема, у всевіковому підході в психології розвитку [3]). І от ці нездійснені можливості психологічно закономірним чином викликають захисну реакцію людей та спільностей.

Одна з граней проблеми можливого у філософії – проблема нескінченності пізнання. Трактування самосвідомості як нескінченного прагнення сходить до Платона, проходить через усю платонічну традицію християнської філософії до твердження Фихте про те, що сутність людського «Я» є нескінченне прагнення. У своїх бажаннях і діях «Я» завжди зустрічає межу, перешкоду: без такого обмеження,такого почуття кінцівки не було б прагнення. Але разом із тим «прагнення є заперечення обмежень, вихід за межі кожного обмеження, що знову прокладається: і без такого почуття від усякої даної кінцівки теж не було б прагнення» [4, с. 235].

Навряд можливо визначити, коли – в історичному масштабі – людське «Я» здобуває імпульс такого роду, прагнучи не до чогось певного, але до самих меж можливого. У кожної епохи – свої обрії й своє розуміння межі можливого та неможливого, тому в цьому випадку важливо враховувати фактор часу, що виявляє нові аспекти проблеми межі можливого. Коли відбувається зміна соціокультурного контексту, то на

© І. А. Янушевич, 2017

«стику» традицій, що склалися і діють, та сформованих нових тенденцій, виникає феномен меж можливого, що вказує на те, що ці нові тенденції не відразу стають повною мірою альтернативою домінуючому типу мислення та знання.

Карл Ясперс зв'язував саму появу людини сучасного типу з рефлексією людини в «осьовий час» відносно границь і меж своїх можливостей. Ясперс вважав, що в ті часи розрив між можливостями більшості людей і можливостями окремих особистостей був суттєво вище, ніж зараз. В уявленні К. Ясперса людна тільки як історична сутність виявляється в прикордонній ситуації, наштовхуючись на свої власні межі, «людина пізнає вічність у часі, історичність як явище буття, знищення часу в часі» [5, с. 83].

Історію Ясперс назвав «великим питанням», яке ще чекає на своє можливе вирішення. На його думку, «матеріал традиції є підставою та межею нашого історичного знання». Він порушує цікаве питання про (не)випадковості відбору того, що передає традиція, розбирає можливі варіанти відповіді на нього, вибираючи філософську установку, яка виключає альтернативу «історичного песимізму» і «історичного оптимізму», утримуючи разом негативне та позитивне в історії. Складність проблеми традиції Ясперс зв'язав з радикальною відмінністю, яка існує завжди між тим, що є знанням про нього; іншими словами, між дійсною історією і можливою історією. Для Ясперса історична свідомість є «явище в часі», а «відкриття історії» – усвідомлення «радикальної відмінності», але в той же час і розуміння історії як одночасності «того, що відбувається, та його самосвідомості», «історії та знання про історію». У межах того, що не є історією, приходить розуміння змісту історії, який Ясперс зв'язував із проблемою єдності історії. Історія «має границі можливого», і в той же час вона є «перехід як вираження буття» [5, с. 196]. Ясперс вважав важливим утримувати у свідомості саме таке розуміння історії.

Цілком очевидно, що межі людської діяльності, на відміну від меж історії, задаються як об'єктивними умовами, так і особистісними особливостями суб'єкта, наприклад здатностями, мотивацією досягнення успіху або уникненням невдач у тієї або іншій сфері. У більш загальному плані сам соціальний простір може визначатися як «набір можливостей дії людини». У житті є не так вже багато ситуацій, коли якась віддалена мета може бути досягнута в результаті простої разової дії. Часто ця мета лежить у зоні недосяжності, оскільки поточна ситуація завжди вкладена в певні рамки, які надають людині в будь-який момент часу строго певний набір можливостей і перешкод. Саме із цих можливостей людині належить вибирати, щоб зробити ту або іншу дію. Саме на ці перешкоди доводиться людині робити виправлення, саме їх змушена вона долати, рухаючись у напрямку бажаного результату. Подолання перешкод або вибір однієї з можливостей є проміжними цілями на шляху до якоїсь головної мети.

Варто згадати, що, за словами Сартра, всі ці перешкоди та можливості є такими лише у світлі проекту становлення людини, вільно обраного їм образу власного майбутнього. Саме бажані цілі перетворюють обставини реальності, що були досі нейтральні та байдужні людині, в її помічників і ворогів. Людина, що вільно вибрала свою мету, створює разом із нею і особливості своєї ситуації – набір можливостей, які сприяють досягненню мети, а також сукупність обмежень, перешкод [6].

Отже, ціль, яку неможливо досягти простою дією, може бути досягнута за допомогою серії дій, що є ланцюжком послідовних виборів і рішень, по суті – ланцюжком вольових актів, кожний з яких націлений на найближчу мету, досягнення якої створює людині нову ситуацію, зі своїм набором можливостей і перешкод. Так, людина крок за кроком розсовує рамки своєї долі, а далека мета стає все більш близькою – і рано або пізно створюється така поточна ситуація, що бажана мета виявляється в зоні простої досяжності.

Найчастіше однак жоден план не є більш включаючим, ніж інші: кожний може досягати якоїсь мети, яка не може бути реалізована в інших планах. Отут приходить на допомогу принцип більшої імовірності: «Допустимо, що цілі, які можуть бути досягнуто двома планами, приблизно однакові. Деякі цілі можуть мати більше шансів для реалізації в одному плані, ніж в іншому, і в той же час жодна з інших цілей не досягається з меншою або більшою імовірністю. Більша імовірність успіху виділяє план, так саме як і більша включність. Коли всі ці принципи працюють разом, вибір настільки очевидний, наскільки це взагалі можливо» [7, с. 123].

Способи реалізації діяльності закріплюють шанси, що втримуються в поведінковім полі можливості, відіграють важливу роль у соціальній диференціації та стратифікації. Питирим Сорокін говорив у цьому зв'язку про «інститути, що селекціонують» і підкреслював значення характеру перешкод, які ці інститути встановлюють для індивідів. Якщо ці перешкоди «злоякісні» і «неадекватні», це веде до сумних наслідків для всього суспільства. Якщо ж вони адекватні та правомірні, то і соціальний розподіл індивідів приведе до процвітання всього суспільства [8, с. 39].

Припустимо навіть, що перешкоди на шляху здійснення можливого будуть «адекватні та правомірні». Чи можна в цьому випадку очікувати дослідження своїх можливостей більшістю людей, чи підтримає їх у цьому спрямуванні сучасна культура? Одне з найбільш точних описів того, як людей редукує можливе, знаходимо в М. Гайдегера в трактаті «Буття та час»: «Це нівелювання можливостей присутності до найближчого доступного здійснює разом із тим заштовхування можливого як такого. Середня повсякденність стає сліпою до можливостей і заспокоюється одним «дійсним». Ця заспокоєність не виключає розширеної діловитості турботи, але збуджує її. Воля неволить позитивні нові можливості, але наявне в розпорядженні «тактично» видозмінюється таким чином, що виникає видимість якихось здійснень» [9, с. 125].

Навіщо взагалі людині потрібні різноманітні можливості, для реалізації яких не вистачить самого тривалого життя? Життя, яке насичене можливостями, відчувається багатшим та дієвійшим, ніж життя, зведене в площину актуального існування. «Якщо на одну одиницю реальності доводиться все більше можливостей...тоді культура прогресує» [10, с. 238].

Але сучасна людина виявляється не тільки «ураженою» незліченними неможливостями. Інший важливий наслідок життя переважно у світі можливого – вимушеність час від часу долати невизначеність. У сучасних природничих науках невизначеність пояснюється через поняття вірогідності і варіації, тобто передбачається, що вона тим вища, чим більш рівною виявляється вірогідність різних варіантів розвитку подій. Максимальна невизначеність є тоді, коли необмежена кількість можливих варіантів мають однакову вірогідність реалізації, а для суб'єкта, що пізнає, необмежена кількість можливих припущень має однакову імовірність істинності (інформаційна ентропія). Насправді, однак, усі фізичні, хімічні та інші процеси у світі – такі, що здійснюються у відносно впорядкованих послідовностях, у результаті чого виникають більш імовірні й менш імовірні (і навіть неймовірні) варіанти. Завдяки цьому в суб'єкта, що пізнає, з'являється те, що прийнято називати інформацією.

Протягом XX в. проблема невизначеності зайняла важливе місце в конкретних науках. Досить згадати принцип невизначеності Гейзенберга у квантовій механіці, а також те місце, яке займає дане поняття в сучасних природничих науках: у термодинаміці, у теорії інформації, в описі оборотних і необоротних процесів, зокрема в теоріях синергетизму.

Людина у всіх своїх взаємодіях так чи інакше стикається з невизначеністю фізичних і хімічних параметрів навколишнього світу та окремих об'єктів, з невизначеністю розвитку соціальних, політичних і економічних процесів, з невизначеністю результату кожної ситуації в її власному житті. Невизначеність існує для неї як принципова невідомість майбутнього, причому не тільки віддаленого, але й того, яке настане через кілька годин і хвилин; як недостатність інформації або її надмірна різноманітність у поточних ситуаціях; як відсутність у неї точних уявлень про власні цілі і інтереси і т.д. Усе це породжує неминучість виникнення безлічі альтернатив,

варіантів, що мають різну (і, як правило, теж невизначену) ймовірність істинності або реалізованості.

Висновки. В остаточному підсумку всяка невизначеність зумовлюється наявністю фундаментального фактору часу, психологічна суть якого полягає в безперервному перетворенні невизначеності у відносну визначеність. У зв'язку із цим можна згадати знамениту притчу про буриданового віслюка, який помер від голоду, перебуваючи перед двома зовсім однаковими оберемками сіна, тому що не міг вибрати одну з них. У реальності в настільки простих ситуаціях навіть тварини роблять вибір досить швидко під впливом різних дрібних обставин, а людина може зробити це довільним шляхом (за принципом «я так прагну»), але в більш складних випадках навіть їй буває дуже й дуже важко прийняти рішення при зовсім непередбачених наслідках.

Що стосується майбутнього, то людина його планує, прогнозує, ставить близькі та віддалені цілі, розробляє програми дій. Зараз вона здійснює дії, які зроблять потрібний їй вплив на те, що буде завтра. Тим самим вона прагне зменшити невизначеність, що таїться в майбутньому, і зробити так, щоб, коли воно стане сьогоденням, у ньому було якнайбільше позитивної для неї визначеності. Уся історія людства доводить постійне прагнення людей зменшити невизначеність свого існування. Усілякі норми, звичаї, інструкції, гадання, пророкування, навіть логіка, інакше кажучи, найрізноманітніші елементи культури спрямовані на розв'язок цього завдання.

У той же час, хоча область можливого у сфері людської культури значно виросла, людина, взята в аспекті її можливостей (більш менш схожих для усіх людей), виявляється менш унікальною, ніж в аспекті її дійсності, її актуальної даності. Тому не виключено, що тенденції культурного розвитку із часом обернутися у зворотний бік, в сторону «визначеності» реального.

Література

1. Кузанский Н. Избранные философские сочинения / Н. Кузанский – М. : Соцэкгиз, 1977.
2. Фейгин О.Тайны квантового мира: О парадоксальности пространства и время. / О. Фейгин – М. : АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2010, – 288 с.
3. Балтес П.Б. Всевозрастной подход в психологии развития: исследования динамики подъемов и спадов на протяжении жизни / П.Б. Балтес // Психол. журн. – 1994. – Т. 15, № 1. – С. 60–80.
4. Доброхотов А.Л. Внутренняя форма античной культуры в трудах Т.В. Васильевой / А.Л. Доброхотов // Vivit virtus. Сборник, посвящённий памяти Т.В. Васильевой. – М. : Прогресс-Традиция, 2011. – 304 с.
5. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс Пер. с нем. 2-е изд. М. : Республика, 1994. – 280 с.
6. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр. – М. : Республика, 2000.
7. Канеман Д., Словик П., Тверски А. Принятие решений в неопределенности: Правила и предубеждения / Д. Канеман. – Харьков : Изд-во Институт прикладной психологии «Гуманитарный Центр», 2005. – 230 с.
8. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / П.А. Сорокин – М. : Политиздат, 1992.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. Избранные параграфы / М. Хайдеггер 1993. – М. : Республика, 2000.
10. Эпштейн М.Н. Философия возможного / М.Н. Эпштейн – СПб. : Алетейя, 2001.

Анотація

***Янушевич І. А.* Філософія можливого в культурі.** – Стаття.

Існування модальності дозволяє аналізувати форми людської діяльності, форми культури і свідомості з точки зору їх відтворювального змісту. Аналіз тієї або іншої функції культури не зводиться до її ототожнення з модальністю, але повинен виявити структуру модальності, що лежить в її конкретно-історичній формі, виявити провідну модальність. Розмежування трьох модусів буття і трьох модальностей висловлювання належить до прадавніх тем філософії. Ще Арістотель проводив ретельне розрізнення між дійсним, можливим і необхідним – ділення, пізніше розвинене в середньовічній схоластиці і Кантом. Очевидно, вичленення трьох модальностей відповідає якійсь глибинній моделі свідомості. Особливий інтерес цій тріаді надає той факт, що, очевидно, вона ніяк не укладається в діалектичну схему, не розкладається на тезу, антитезис і синтез. Кожна з модальностей визначається по відношенню до іншої, але не може бути зведена до синтезу двох інших модальностей або до їх опосередкування. Сучасна філософія, вичерпавши модальність сущого і належного, які звужували її теоретичну достовірність, відкриває в собі можливість третьої модальності – модальності можливого, яка здатна розширити її практичну застосовність.

Ключові слова: модальність можливого, модальність реального та належного, історична динаміка культури, альтернативні можливості, невизначеність.

Аннотация

***Янушевич И. А.* Философия возможного в культуре.** – Статья.

Существование модальности позволяет анализировать формы человеческой деятельности, формы культуры и сознания с точки зрения их воспроизводственного содержания. Анализ той или иной функции культуры не сводится к ее отождествлению с модальностью, но должен выявить лежащую в ее конкретно-исторической форме структуру модальности, выявить ведущую модальность. Разграничение трёх модусов бытия и трёх модальностей высказывания принадлежит к древнейшим темам философии. Ещё Аристотель проводил тщательное различение между действительным, возможным и необходимым – деление, позднее развитое в средневековой схоластике и Кантом. Очевидно, вычленение трёх модальностей соответствует какой-то глубинной модели сознания. Особый интерес этой триаде придаёт тот факт, что, по всей видимости, она никак не укладывается в диалектическую схему, не разлагается на тезис, антитезис и синтез. Каждая из модальностей определяется по отношению к другой, но не может быть сведена к синтезу двух других модальностей или к их опосредованию. В настоящее время философия, исчерпав модальность сущего и должного, которые сужали её теоретическую достоверность, открывает в себе возможность третьей модальности – модальности возможного, которая способна расширить её практическую применимость.

Ключевые слова: модальность возможного, модальность реального и должного, историческая динамика культуры, альтернативные возможности, неопределенность.

Summary

***Yanushevich I. A.* Philosophy possibility in culture.** – Article.

Existence of a modality allows to analyze forms of human activity, a form of culture and consciousness from the point of view of their reproduction contents. The analysis of any function of culture doesn't come down to her identification with a modality, but has to reveal the structure of a modality lying in her concrete historical form, reveal the leading modality. Differentiation of three modes of life and respectively three modalities of the statement belongs to the most ancient subjects of philosophy. Still Aristotle carried out careful distinction between real, possible and necessary – the division later developed in medieval scholasticism and by Kant. Obviously, exarticulation of three modalities corresponds to some deep model of consciousness. Particular interest gives to this triad the fact that, most likely, it doesn't keep within the dialectic scheme in any way, doesn't decay on the thesis, the antithesis and synthesis. Each of modalities is defined in relation to another, but can't be reduced to synthesis of two other modalities. It is an essential triplicity, but not modification of a dyad, not a combination of opposite elements, as in the majority of ternary constructions. Now philosophy, having exhausted a modality of real and necessity, which narrowed its theoretical reliability, opens itself a possibility of the third modality – a modality of possibility, which is capable to expand its practical applicability.

Key words: modality of possibility, modality of reality and obligation, historical dynamics of culture, alternative opportunities, uncertainty.

НАШІ АВТОРИ

Агаєв Т. Б. – доцент кафедри соціології Бакинського державного університету

Арсентьєва Г. О. – доцент кафедри філософії Запорізького національного технічного університету, кандидат філософських наук, доцент

Бичков М. М. – доцент кафедри філософії та економічної теорії Вінницького торговельно-економічного інституту Київського національного торговельно-економічного університету, кандидат філософських наук, доцент

Брагін Ю. А. – викладач Харківського вищого коледжу мистецтв, кандидат культурології

Брагіна Т. М. – доцент кафедри культурології і медіа-комунікацій Харківської державної академії культури, кандидат філософських наук, доцент

Вахідов Ф. Г. – доцент кафедри соціології Бакинського державного університету

Войтов Б. І. – аспірант кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія»

Гапон Н. П. – професор кафедри психології Львівського національного університету імені Івана Франка, доктор філософських наук, професор

Гончаренко П. В. – доцент кафедри філософії Запорізького національного університету, кандидат філософських наук, доцент

Дергачов Є. В. – аспірант кафедри теорії та практики управління Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»

Добжиньскі А. А. – магістр філософії, ліцензіат теології, аспірант кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка

Доброносова Ю. Д. – доцент кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету, кандидат філософських наук, доцент

Дуденок В. І. – доцент кафедри історії та філософії Бердянського державного педагогічного університету, кандидат філософських наук, доцент

Жуленьова О. В. – молодший науковий співробітник відділу методології і методів соціології Інституту соціології НАН України, кандидат соціологічних наук

Іванова Н. В. – докторант кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Південноукраїнського національного педагогічного університету, кандидат філософських наук, доцент

Кавка В. В. – кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри суспільно-політичних наук Вінницького національного технічного університету

Казаков М. А. – викладач кафедри філософії Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»

Кириченко М. О. – професор кафедри державної служби та менеджменту освіти, член-кореспондент Академії наук вищої школи України, перший проректор – проректор з науково-педагогічної та навчальної роботи ДВНЗ «Університет менеджменту освіти» НАПН України, доктор філософії

Кіцул М. О. – здобувач кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

Левченко Т. Г. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Університету державної фіскальної служби України

Литвинчук О. В. – доцент кафедри гуманітарних і соціальних наук Житомирського державного технологічного університету, кандидат філософських наук, доцент

Лукаш І. С. – аспірант кафедри соціології та суспільних наук Академії праці, соціальніх відносин та туризму

Мельниченко А. А. – декан факультету соціології і права Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського», кандидат філософських наук, доцент

Окорокова В. В. – доцент кафедри всесвітньої історії та методології науки Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського, кандидат філософських наук, доцент

Павловська О. В. – доцент кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат філософських наук, доцент

Парахіна М. Б. – науковий співробітник науково-дослідної частини історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник

Петрушенко В. Л. – завідувач кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка», доктор філософських наук, професор

Петрушенко О. П. – доцент кафедри гуманітарних та соціально-економічних дисциплін Львівського медичного інституту, доктор філософських наук

Поліщук О. С. – доцент кафедри суспільних дисциплін Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії, доктор філософських наук, доцент

Прохоренко Є. Я. – доцент кафедри соціології Інституту соціальних наук Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат соціологічних наук

Попович В. М. – доцент кафедри соціальної роботи Запорізького національного технічного університету, кандидат філософських наук, доцент

Райхерт К. В. – доцент кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук

Ровшанова Е. Ф. – дисертант кафедри теорії та практики журналістики Бакинського державного університету

Романкова Л. М. – завідувач відділу виховної та психолого-педагогічної роботи ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», кандидат психологічних наук, доцент

Русавська В. А. – професор кафедри готельно-ресторанного бізнесу Київського національного університету культури і мистецтв, кандидат історичних наук, професор

Саракун Л. П. – доцент кафедри філософії Національного університету харчових технологій, кандидат філософських наук

Сорочук А. В. – аспірант кафедри філософії та релігієзнавства факультету соціальних наук Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки

Стратонова Н. О. – доцент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування, кандидат філософських наук, доцент

Тетерятников К. В. – аспірант богослов'я Національного педагогічного університету імені П. Н. Драгоманова

Фесенко Г. Г. – доцент кафедри історії і культурології Харківського національного університету міського господарства імені О. М. Бекетова, кандидат філософських наук, доцент

Царенок А. В. – доцент кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка, кандидат філософських наук

Шаповалова О. А. – викладач кафедри філософії Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського», кандидат філософських наук

Шапоренко В. Г. – аспірант Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

Шаравара О. О. – аспірант кафедри філософії Запорізького національного університету

Шаталович І. В. – доцент кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара, кандидат філософських наук

Шедяков В. Є. – незалежний дослідник, доктор соціологічних наук, кандидат економічних наук, доцент

Шолухо Н. Є. – доцент кафедри філософії та політології Харківської державної академії культури, кандидат культурології, доцент

Янушевич І. А. – доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехничного університету, кандидат філософських наук

ЗМІСТ

Т. Б. Агаев, Ф. Г. Вахидов
Азербайджано-туркменские отношения: проблемы и достижения.....3

Г. О. Арсентьєва
Філософи XIX століття щодо феномена спілкування.....6

М. М. Бичков, В. В. Кавка
Проблема визначеності факторів формування громадянського суспільства.....9

Ю. А. Брагін, Т. М. Брагіна
Інтерпретативна антропологія К. Гірца та герменевтичне переосмислення предмета
й засновків сучасних студій культури.....12

Б. І. Войтов
«Промови...» Касіяна Саковича як приклад ренесансного ораторського мистецтва.....16

Н. П. Гапон
Філософія постструктуралізму Ж. Дельоза: перспективи теоретизування про ґендер.....19

П. В. Гончаренко
Вияви масової та елітарної культури в соціальному бутті музики в добу постмодернізму.....22

А. А. Добжиньскі
Зло в постмодернізмі: спроба рецепції Жана Бодрійяра.....26

Ю. Д. Доброносова
Екзистенціальні аспекти самоздійснення в контексті сучасного розмаїття медіа.....29

В. И. Дуденок
Парадигма глобальной эволюции: перспективы философских исследований.....33

О. В. Жуленьова
Інваріантність як критерій визначення еквівалентності даних
у соціологічних крос-національних дослідженнях.....36

Н. В. Іванова
Знання й мислення в континуумі теоцентризму.....41

М. А. Казаков
Первый и Второй объекты как фундаментальные понятия философии различия.....45

М. О. Кириченко
Інформаційна антропологія й інформаційна етика
як складники формування ідеології інформаційного суспільства.....51

М. О. Кіцул
Аксіологічна основа сучасної католицької педагогіки.....54

Т. Г. Левченко
Трансформації концепту віри у християнській теології.....58

О. В. Литвинчук
Вплив гендернихстереотипів на формування ідентичності жінки.....61

І. С. Лукаш
Ґенеза соціологічного осмислення взаємодії релігії й політики.....65

С. Д. Мамедова
Социально-синергетическая институализация как методологическая основа
исследования процесса развития социального государства.....69

А. А. Мельниченко, Є. В. Дергачов
Роль правової освіти у формуванні правової свідомості суспільства: філософсько-педагогічна рефлексія.....73

В. В. Окорокова
Утопічні мотиви прогресистського підходу Ж. А. Кондорсе
в праці «Ескіз історичної картини прогресу людського розуму» 1794 р.....78

О. В. Павловська
Дж. Г. Собел: теїзм і логіка.....82

М. Б. Парахіна
Геополітичні виклики першого двадцятиріччя після розпаду СРСР: економічний контекст 85

V. L. Petrushenko, O. P. Petrushenko
The problem of values' nature in the existential-anthropological context 89

О. С. Поліщук
Вплив соціальних інтернет-мереж на формування «Я» 93

В. М. Попович
Особливості сприйняття концепції церковно-державних відносин студентами духовних ВНЗ православної церкви: результати соціологічного дослідження 97

Е. Я. Прохоренко
Анализ аспектов проявлений девиантного и делинквентного поведения 101

К. В. Райхерт
Эрозия реальности в кинофильме «В пасти безумия» кинорежиссёра Джона Карпентера 104

Э. Ф. Ровшанова
Свободная печать как ведущий механизм формирования демократических ценностей в обществе 109

Л. М. Романкова
Виховання студентської молоді як соціальна проблема сучасності 113

В. А. Русавська
Антропологічний і комунікативний аспекти гостинності в дослідженні зарубіжних науковців 119

Л. П. Саракун
Космополітизм і патріотизм у сучасному соціогуманітарному знанні 123

А. В. Сорочук
Трансформація сутнісних параметрів міста в умовах сучасної культури 127

Н. О. Стратонова
Нові медіа в контексті сучасних комунікативних практик 131

К. В. Тетерятников
Реформація як форма усвідомлення та реалізації суспільних перетворень 135

Г. Г. Фесенко
Міський ландшафт у контексті екофілософії 138

А. В. Царенок
Єдність етичних і естетичних смислів в аскетичній проповіді катарсису та мімезису 142

О. А. Шаповалова
Проектування аксіологічних орієнтирів людини: освітній вимір 147

В. Г. Шапоренко
Філософський аналіз представників київської духовно-академічної філософії 151

О. О. Шаравара
Промислова революція як чинник розвитку суспільства 154

І. В. Шаталович
Концепція динамічного атомізму М. Лосського в контексті сучасних наукових пошуків 157

В. Е. Шедяков
Учёт языковой среды реализации смыслов в системе социальной работы как фактор совершенствования PR-отношений 161

Н. Є. Шолухо
Гламур як практика нової тілесності 165

І. А. Янушевич
Філософія можливого в культурі 168

НОТАТКИ

Наукове видання

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 16

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – Н. Ігнатова
Комп'ютерна верстка – Н. Кузнєцова

Підписано до друку 24.04.2017 р. Формат 60х84/8. Обл.-вид. арк. 28,79, ум.-друк. арк. 20,46.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 2404-17.

Надруковано: Видавничий дім «Гельветика»
(Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 4392 від 20.08.2012 р.)
Україна, м. Херсон, 73034, вул. Паровозна, 46-а, офіс 105. Тел. (0552) 39-95-80
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua